

School of Theology at Claremont



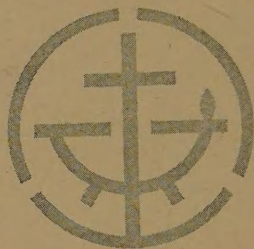
1001 1328497

PHILIPPI

PAULUS UND DAS JUDENTUM ...

BS
2655
J4
P5

GERMAN



LIBRARY

Southern California
SCHOOL OF THEOLOGY
Claremont, California

Aus der Bibliothek
von
Walter Bauer

geboren 1877
gestorben 1960

Paulus und das Judentum

nach den •

Briefen und der Apostelgeschichte

Nachgelassener Versuch

von

Fritz Philippi .



Leipzig

J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung

1916

8
655
74
85

Paulus und das Judentum

nach den
Briefen und der Apostelgeschichte

Nachgelassener Versuch

von

Fritz Philippi



Leipzig
J. C. Hinrichs'sche Buchhandlung
1916

Theology Library

SCHOOL OF THEOLOGY
AT CLAREMONT
California

Vorwort.

Verfasser der nachfolgenden Arbeit ist der für den 1. April 1915 zum Oberlehrer in Soest ernannte Schulamtskandidat und wissenschaftliche Hilfslehrer Fritz Philippi.

Er fiel am 12. März 1915 als Leutnant d. R. und Führer einer Kompanie des heimischen Infanterie-Regiments in der Schlacht bei Neuve-Chapelle.

Unter seinen nachgelassenen Papieren fand sich die Abhandlung. Sie war im Winter 1911—1912 als Prüfungsarbeit gefertigt, aber von vornherein mit besonderer Vorliebe und Sorgfalt ausgeführt worden, weil der Verfasser vorhatte, sie nach weiterer Aus- und Durcharbeitung als Grundlage zur Erwerbung eines akademischen Grades bei einer theologischen Fakultät zu benutzen.

Der sofortige Eintritt in den Schuldienst, Arbeiten zur Erwerbung der Unterrichtsbefähigung in weiteren Lehrfächern, persönliche Verhältnisse, schließlich der Feldzug verhinderten ihn immer wieder, die Arbeit auszubauen und abzurunden.

Da ich von diesen Plänen Kunde hatte, sah ich mich verpflichtet, weil ich selbst nicht Fachmann bin, die Ausarbeitung zwei anerkannten Professoren der neutestamentlichen Exegese zur Prüfung vorzulegen, welche mir beide erklärten, daß sie auch in dieser nicht ganz vollendeten Form eine Drucklegung verdiene, weil sie methodisch gut angelegt sei und wertvolle Ergebnisse gezeitigt habe.

Damit glaube ich die Veröffentlichung der Abhandlung, obwohl der Verfasser die letzte Hand nicht an sie legen konnte, gerechtfertigt zu haben. Sie ist ohne jede Änderung der Handschrift erfolgt. Dieser Schritt soll verhüten, daß die englische Granate, welche meinem Sohne das Leben zerstörte, auch die Spuren seiner geistigen Persönlichkeit vernichtet, einer Persönlichkeit, der eine volle Entfaltung versagt geblieben ist.

Ich kann es mir nicht versagen, auch an dieser Stelle Herrn Professor Hans Windisch in Leiden für seine Unterstützung bei der Drucklegung der Arbeit Dank zu sagen.

Münster i. W., im Juli 1916.

Dr. F. Philippi.

Inhaltsübersicht.

	Seite
Vorwort	III
Vorbemerkung des Verfassers	1
I. Paulus und das Judentum nach seinen eigenen Briefen	2
II. Paulus und das Judentum nach der Apostelgeschichte	13
III. Vergleich der Ergebnisse von I und II	21
IV. Lukas und das Judentum	29
1. nach dem Lukasevangelium im Vergleiche mit dem Markus- evangelium	29
2. nach den Lukaschriften überhaupt	33
V. Stellung des Lukas zum Judentum im Verhältnisse zur altchrist- lichen Literatur	44
VI. Geschichtliche Erklärung dieser Stellung	53
Anmerkungen	61—68

Vorbemerkung des Verfassers.

Für eine geschichtliche Betrachtung des Apostels P(aulus) sind zwei Quellen vorhanden, dessen eigene Briefe und die Apostelgeschichte (AG.). Da jene in besonderem Sinne eine ursprüngliche Quelle darstellen, neben denen die AG. auf jeden Fall nur als eine sekundäre zu bezeichnen ist, so haben jene auch als Ausgangspunkt für die Untersuchungen zu dienen, und zwar für Vergleiche möglichst kommensurabler Größen in den beiden Überlieferungsästen. Für eine Bewertung der sich dann etwa ergebenden Verschiedenheiten läßt sich aus dem Gesagten schon folgern, daß wohl in den meisten Fällen die AG. den PBriefen weichen müssen, daß aber auch umgekehrt die Aussagen der PBriefe, weil eben briefliche¹, im Hinblick auf ihren subjektiven Charakter nur mit Vorsicht verallgemeinert werden können. Mit Hilfe des in den Briefen reich vorhandenen Materials für psychologische Beurteilung der einzelnen Äußerungen wird sich jedoch aus diesen Urkunden selbst, trotz der genannten Schwierigkeiten, ein gesichertes Bild von der Persönlichkeit des Apostels gewinnen lassen². An Ergebnissen für äußere Tatsachen seines Lebens aber darf wohl nur weniger erwartet werden. Die Untersuchung soll hauptsächlich auf die Darstellung der AG. gerichtet werden. Sollten sich nun bei ihr stärkere Abweichungen ergeben, das Ergebnis der Vergleichung also für diese sekundäre Quelle ungünstig ausfallen, so darf die Untersuchung nicht nur bei der bloßen Feststellung dieses Ergebnisses stehen bleiben, sondern muß versuchen, es aus einem historischen Zusammenhange zu erklären.

I. Paulus und das Judentum nach seinen eigenen Briefen.

Wenn nun im folgenden nach den zwei Quellen die Stellung des Apostels P. zum Judentume behandelt werden soll, eine innere Angelegenheit dieses Mannes, so ist es schon deswegen richtig, von seinen eigenen Worten auszugehen. Von seinen Briefen werden hier nur Röm., 1. und 2. Kor., Gal. und Phil. benutzt. Außer Philemon und 2. Thess., die kein Material bieten, und den mit zu starken Gründen für unecht erklärten Kol. und Eph. sowie Pastoralbriefen wird auch 1. Thess. nicht herangezogen, da die Echtheit der einschlägigen Stelle 2, 15 f. zu sehr bezweifelt wird. Doch vgl. S. 59^a.

Einer der wichtigsten Nerven im Leben der jüdischen Religion ist ihr Gesetz. Der christlichen Glaubenserkenntnis gerade eines P. stellt dieses darum die schwierigsten Fragen^a. Eingehend behandelt P. diese in Röm. und Gal., in jenem aber ruhiger und zusammen mit dem für das Judentum ebenfalls sehr bedeutenden Zukunftsglauben. Mit Röm. kann daher die Untersuchung begonnen werden, in die kleinere Bemerkungen zur Sache aus den übrigen Briefen eingereiht werden mögen.

Im Röm. Briefe führt P. zunächst den Tatsachen- und Schriftbeweis, daß das Gesetz nicht erfolgreich erziehende Wirkungen auf seine Untergebenen habe und damit die von ihm gebotene Beschneidung schließlich wertlos sei (2, 1—13. 17—29; z. T. auch 3, 9—18; vgl. 9, 31 ff.; 10, 16—21). Daher spricht sich P. häufig sehr abfällig über das Gesetz aus, so in dem zusammenfassenden Urteile 3, 20: „Durch das Gesetz kommt Erkenntnis der Sünde“; ähnlich 5, 13; 7, 7 und auch 4, 15. Psychologisch erklärt P. dies 7, 8—13: „Die Sünde nahm Anstoß am Gesetze“, heilsgeschichtlich, indem er das Gesetz als Eindringling bezeichnet (5, 20) und an der Geschichte Abrahams nachweist, daß diesem die Beschneidung — ein Angelpunkt des Gesetzes — erst nach der Glaubensverheißung oder sogar („als Siegel“) für diese, jedenfalls nicht in umgekehrter ursächlicher Beziehung, befohlen sei (4, 10 ff.). Sodann vergleicht P. die Forderungen des Gesetzes noch mit den Verpflichtungen einer Ehe, die für die Frau nach ihres Mannes Tode erledigt sind (7, 1—4). — In der Verfolgung dieses Ge-

dankeſens gelangt P. zu der Formulierung τὰ παθήματα τῶν ἁμαρτιῶν τὰ διὰ τοῦ νόμου (v. 5) und der Gegenüberſtellung: καινότης πνεύματος — παλαιότης γράμματος (v. 6), und mit letzterem meint er das Geſetz, — das iſt das ſtärkſte, was ſich P. in ſeinem Schreiben an die Röm. gegen das Geſetz zu ſagen geſtattet hat⁵. Denn durch den Gegenſatz zu πνεῦμα liegt hier ſchon ganz nahe die weitere Folgerung: νόμος = ἁμαρτία (v. 7), die ihm ſeine Gegner auch ſchon als ſittlichen Makel anheften wollen. Aber ſolche Folgerung weiſt P. ſogleich zurück und löſt die ſich ergebenden Schwierigkeiten, wie Geſetz und Sünde ſich zueinander verhalten ſollen, durch die ſchon angeführte psychologiſche Vermittelung (v. 8). Trotzdem wiederholen ſich noch ſolche ihm offenbar als ſein geiſtiges Eigentum untergeſchobenen ſtrengen Urteile über das Geſetz (v. 8b—10; 13a), aber doch behält das Geſetz ſeine hohe Stellung vor dem religiös-sittlichen Urteile des Apoſtels (v. 12), ja, es wird trotz v. 6 der theologiſchen Kategorie des „Geiſtes“ unterſtellt (v. 14) und damit endgültig jeder Beurteilung entriſſen. Aber ſchon an früheren Stellen ſteht P. im Röm-Briefe vor der für einen ehemaligen Rabbinen jedenfalls nicht bequemen Folgerung, das Geſetz gänzlich zu entwerten, von ſeinen Widerſachern zu ſolcher Konſequenzmacherei getrieben; doch ſchüttelt er ſolche Zumutungen auch hier ſchon ganz energiſch ab (3, 31 und beſonders 3, 3—8).

Indem P. vor den äußerſten Folgerungen zurückscheut, behält er eine gewiſſe „Antinomie“ in ſeiner Auffaſſung des Geſetzes, die ſich am knappſten im 7. Kapitel (v. 5 f. neben v. 12 und 14) darſtellt: praktiſch, d. h. in Frömmigkeit und damit in der Sittlichkeit überwindet er nach Röm. die jüdiſche Geſetzlichkeit chriſtlich; theoretiſch, d. h. in ſeinen Glaubensvorſtellungen und mit Hilfe ſeiner Theologie will er möglichſt viel vom Geſetze halten. In dieſem letzten Beſtreben zeigt ſich, daß das Judentum von ſeinem alten Vorkämpfer auch in ſeiner Eigenschaft als Apoſtel der Chriſten noch ſeinen Zoll fordert. Zur Erläuterung kann hier nur ganz kurz hingewieſen werden auf die auch ſonſt weitgehende Abhängigkeit des P. vom Judentume in Vorſtellungsformen und Empfindungsart, die es ſogar möglich macht, dieſen P. mit der nötigen Vorſicht als einen wichtigen Zeugen für die Frömmigkeit des Judentumes ſeiner Zeit zu benutzen⁶.

Nur das Verhältniß des P. zu einem wichtigen Teile der jüdiſchen Religion, zur Schrift, ſoll noch behandelt werden⁷. Da das „Geſetz“ im eigentlichen Sinne für ihn, als jüdiſch empfinden-

den Menschen, der Hauptteil der Schrift ist, nennt er nach diesem ihr ganzes Buch (Röm. 3, 10—19: Zitat aus verschiedenen Büchern der Schrift). Diese Schrift ist ihm ein persönliches (Gal. 3, 8) Wesen, oder auch, Gott spricht selbst durch sie (Röm. 9, 25). P. benutzt sie sehr reichlich nach der damaligen rabbinischen Methode. Mit pneumatischer Auslegung findet er ihren geistigen (1. Kor. 9, 9 f.) und auch doppelten (2. Kor. 3, 13, vgl. v. 15 f.) Sinn, er verwertet sie „typisch“ (1. Kor. 10, 6—11) und „allegorisch“ (Gal. 4, 22 ff.). Die Zitatensmosaiken (z. B. Röm. 3, 10—19) sind wohl ebenfalls — aus Florilegien? — schon jüdischer Herkunft. In dieser Schrift findet P. mit diesen Auslegungen alle seine Glaubensanschauungen (1. Kor. 15, 3 f.; 2. Kor. 1, 20) und auch Sittengesetze (Röm. 13, 9; Gal. 5, 4), sogar — und hier beginnt der Christ P. sich im Gegensatz zu seinem alten Menschen bemerkbar zu machen — seine neue, das Gesetz stürzende Glaubenserkenntnis (Röm. 3, 20; vgl. Gal. 2, 16). Von hier aus geht es dann von selbst weiter zu der Beurteilung der Schrift als des „Alten Testaments“ (2. Kor. 3, 14; Gal. 4, 24 und Röm. 7, 6) und zu der Behauptung, daß dieses Gesetz nicht unmittelbar von Gott, sondern nur von Engeln gegeben sei (Gal. 3, 19 f.). Bei dieser christlichen Benutzung ist dann die Schrift der Verheißungskodex für den Christusglauben, der von der überwundenen Frömmigkeit zu trennen ist (2. Kor. 3, 12—18). — Das Verhältnis des P. zur Schrift ist also ein ebenso innerlich gegensätzliches, wie das zu ihrem Gesetze. Beide Tatsachen können übrigens nur logisch geschieden werden, denn die Doppeldeutigkeit des Wortes „Gesetz“ für Schrift und Gesetz im eigentlichen Sinne zeigt, daß beides sich in der Vorstellung des P. oft deckt.

Besonders eng mit seiner jüdischen Vergangenheit verwachsen zeigt sich P., wenn er von der Zukunftshoffnung seines Volkes spricht. Die Verquickung von Frömmigkeit und Vaterlandsliebe in der jüdischen Nationalreligion macht sich bei diesem ihrem Hauptfaktor besonders geltend; nach heutigen Verhältnissen entsprechen ihre Äußerungen eigentlich mehr denen des Patriotismus. Hierzu muß P. mit innerer Notwendigkeit von seinem christlichen Standpunkte aus Stellung nehmen, nachdem er die Frage des mit der Apokalypstik verknüpften Gesetzes (9, 4; 10, 1 f.) erledigt hat. So behandelt P. diese Frage weitläufig Röm. 9—11^a. Er beginnt (9, 1—4) mit einem rührenden Bekenntnisse inniger Liebe zu seinem unglücklichen Volke, indem er sich selbst für seine noch

unerlösten Brüder zu opfern bereit erklärt. Denn den Juden gehören einmal die Güter der Verheißung, wie P. auch 3, 1 ff. anerkennt; ebenso wenig kann er ihnen ihre hohen Fähigkeiten (3, 17—20) und ihr heißes Bemühen um das Gesetz (10, 1 f.) absprechen. Daher nennt er sie immer an erster Stelle (1, 16; 2, 9 f.; 3, 9; 10, 12; vgl. 1. Kor. 1, 22 ff.; 10, 32; 12, 13; Gal. 3, 28; vgl. 5, 6; 6, 15) und betont, daß um der Verheißungen willen auch „Christus ein Diener der Beschneidung gewesen ist“ (15, 7). — Erhält P. auch hiermit dem Judentume seine Stellung in der Heilsgeschichte, so bleibt doch die durch die tatsächlich schon geschehene Überwindung des Judentumes entstandene Frage noch unbeantwortet: Wie steht es dann mit der Erfüllung der Verheißung? (9, 6). P. antwortet: Sie geschieht nur an den „Kindern der Verheißung“ (9, 8), beweist es aus dem A. T. (9, 7—13) und gibt einen nunmehr nötigen — oder von seinen Gegnern ihm zugeschobenen? (ἐπομένῳ) (9, 14) — tiefen Beweis einer Theodicee (9, 15—23). — Nachdem P. dann von dem Heilsgewinne der Heiden (9, 30—33) gesprochen, gibt er der Liebe zu seinem Volke noch einmal Ausdruck (10, 1 ff.; wie die Apostrophe „Brüder“ am Anfange zeigt, gewissermaßen das elementare Empordringen einer zurückgedämmten Unterströmung). — Aber Israel hat, trotzdem die universale „Gottesgerechtigkeit“ allen zugänglich ist (10, 4—12) und auch ihm selbst gepredigt ist (10, 13—15), nicht hören wollen (10, 16—21). — Und damit steht P. wieder da, wo er bereits (9, 6) stand: Wie verträgt sich das mit den Verheißungen? fragt er nochmals (11, 1). Auch hier antwortet er wieder mit Hinweis auf ein doppeltes Israel nach der Art, wie es zur Zeit des Elia gewesen (11, 2—6). Dann bestehen die Verheißungen zu Recht (v. 7), wenn auch die ebenfalls verheißene Verstockung noch so sehr wahr geworden ist (11, 7—10). — Eine durch die Stärke des Gottvertrauens das bisherige überbietende Lösung aller frommen Zweifel bietet P. aber seinen Lesern schließlich dar, indem er die teilweise Verstockung seines teuren Volkes vom Standpunkte des nach Christus offenbar gewordenen universellen Heilsplanes betrachtet (11, 11—24). Von hier aus kann er trotz allem sein Volk als das wahre Volk des Heiles betrachten, das seine unbrauchbaren Mitglieder ausmerzt, um den Heiden den Zutritt zum Heile zu eröffnen (Bild vom Ölbaum). Ist die Zahl dann erfüllt, so bewähren sich Gottes Verheißungen im höchsten Sinne (11, 26 f.), auch die Juden werden zum Heile kommen. Ἰνα τοὺς πάντας ἐλεήσῃ, so faßt er die Mitteilung seines

„Mysteriums“ zusammen und schließt mit einem tiefempfundenen Jubelrufe (11, 25—33). — So genügt P. seinem nationalen Empfinden; durch solche Vorstellungen, die trotz ihrer elementaren religiös-nationalen Gewalt in einem Bette ererbter theologischer Denkformen strömen, gelingt es ihm aber auch, das Christentum organisch mit dem Judentume zu verbinden, ähnlich der angeführten Ableitung der Glaubensgerechtigkeit unmittelbar von dem Glaubenshelden Abraham, gewissermaßen unter Umgehung des Gesetzes und besonders der Beschneidung (Kap. 4).

Jedoch ist dies eine Anschauungsweise, hergenommen von späteren Verhältnissen, in denen Christentum und Judentum ganz geschieden sind, also auch wieder verbunden werden können. Vielmehr ist für P. in den Kap. 9—11 eine gewisse Einheit von Judentum und Christentum Voraussetzung, wie es auch sonst bei P. ganz unreflektiert zum Ausdruck kommt. P. faßt sich mit Juden in der 1. Person des Pronomens zusammen (Röm. 3, 9), bezeichnet sich geradezu als bekehrten Juden (Röm. 11, 1); am ausführlichsten und mit Nachdruck spricht er so 2. Kor. 11, 22. Dann braucht P. Röm. 1, 16 z. B. „Jude“ im Sinne von Juchenchrist (vgl. Gal. 2, 13 ff.; auch Röm. 2, 17 ff.; 3, 1, und auch sonst in diesem Briefe sind wohl sicher römische Christen gemeint, die der Synagoge angehörten). In der größeren typologischen Ausführung 1. Kor. 10, 1—11 wird die Zusammengehörigkeit des Christentums und der „Väter“ ebenfalls ohne weiteres angenommen (vgl. Röm. 4, 1. 16). Aus dem Schlusse des Röm. Briefes ist noch zu ersehen, daß P. die Beziehungen zu seinen juchenchristlichen Brüdern in Jerusalem möglichst aufrecht erhalten will (15, 25—32: Kollekte).

Der hiermit gemachte Versuch, die Stellung des P. zu seinem Volke an den beiden, von ihm in Röm. vor Christen besprochenen, wichtigen Fragen systematisch darzustellen, bleibt trotz gelegentlicher Wiederholungen und Aufzeigung des vorhandenen inneren Gegensatzes unvollständig, wenn nicht weiter noch gezeigt wird, wie das Hin und Her in der Beurteilung des Gesetzes in Kap. 7 auch sonst in dem Briefe vorkommt¹⁰: die gesetzliche Sittlichkeit des Judentums wird für ungenügend erklärt Kap. 2 — doch hat das jüdische Volk große Vorzüge 3, 1—8 —, doch gelten sie nichts 3, 9 —, doch gilt das zugehörige Gesetz 3, 31 —, doch entsteht die Gerechtigkeit ohne dieses Kap. 4—6. In den Kap. 9—11 (vgl. S. 4 ff.) stehen dann zwischen drei Lösungen des Problems der jüdischen Zukunftshoffnung, die günstig für Israel ausfallen

(9, 6—23; 11, 2—6. 11—33), ernste Urteile über seine Verstockung (9, 30—33; 10, 16—21; 11, 7—10). Diese Wiederholungen und der Kreislauf 9, 6—11, 1 sind höchst bezeichnend.

Zu solcher Stellungnahme zu diesen Fragen veranlaßt P. neben seiner leiblichen und geistigen Herkunft auch in hohem Grade der Wunsch, der ihm noch fremden, stark jüdisch beeinflussten römischen Gemeinde möglichst entgegenzukommen¹¹ und die ihm dabei hinderlichen Vorwürfe seiner Gegner als übertrieben zu erweisen.

I n g a n z e n genommen steht P. also praktisch der Gesetzhalt streng ablehnend gegenüber; er versucht aber in der Theorie diese Tatsache zu beseitigen, und ähnlich, die letzten Folgerungen vermeidend, strebt er nur eine Stellung ü b e r, nicht entgegen den jüdischen Zukunftshoffnungen an, in der Absicht, auch als Christ und trotz der einmal vorhandenen sittlichen Mängel Israels nichts von seinen frommen Hoffnungen für sein Volk, möglichst wenig von seinen Beziehungen zu ihm aufgeben zu müssen.

Ganz etwas anderes ist es mit dem GalBrie fe. P. verteidigt hier seine Auffassung vom Evangelium in seiner Gemeinde gegen judenchristliche Gegner. Diese halten die Beschneidung für notwendig und, um zu ihrer Einführung freie Hand zu haben, bestreiten sie auch noch des P. apostolischen Lehrauftrag. P. muß hier also heiß um seine Existenz kämpfen, daher die Schärfe des Tones in diesem Briefe; auch braucht P. sich keine Rücksicht aufzuerlegen, da er ja bei der auf seine Predigt hin erfolgten Befehung der Galater annehmen kann, daß sie eigentlich mit ihm übereinstimmen. So kommt es, daß P. im GalBrie fe Gesetz und Beschneidung vom Judentum losgelöst, nur vom christlichen Standpunkte betrachtet. Die sich daraus ergebende Stellung zum „Gesetze“ darf daher nur mit Einschränkungen benutzt werden, um die Stellung des P. zum Judentume, gemessen am jüdischen Gesetze, abzuleiten.

Die Hauptsache ist für P. praktisch die Bekämpfung der Beschneidung. Ihr gilt seine eigenhändige Nachschrift (6, 11—16), ihr die kräftigen Worte 5, 1—12¹². Die Erledigung dieser Frage ist gründlich, denn durch weitere kräftige Bekämpfung des Gesetzes überhaupt wird ihr der Boden entzogen. Wie im Römbrie fe wird nachgewiesen, daß das Gesetz etwas Sekundäres sei; erst durch Vermittlung der Engel wird es Moses gegeben, nur „der Übertretungen halber ist es gekommen“ (3, 17—22). Ferner wird, wie im Römbrie fe, gezeigt, daß eine Rechtfertigung durch das

Gesetz unmöglich sei (2, 16; 3, 10 f.), aber über den RömBrief hinaus geht es, wenn hier den Gesetzes-Anhängern noch ausdrücklich der Fluch des Gesetzes zugesprochen wird (3, 10). Solcher harten Verurteilung entspricht es, wenn P. auch weiter durch mehrere eindrucksvolle Vergleiche das Gesetz tief hinabdrückt. Er vergleicht es mit einem unbequemen Zuchtmeister (8, 24), stellt es den στοιχεῖα τοῦ κόσμου gleich (4, 9 f.) und würdigt es nur als Knechtschaft (5, 1) nach der Allegorie über den freien und unfreien Sohn Abrahams (4, 21—31). Die Christen dagegen sind die wahren Nachkommen Abrahams, „das Israel Gottes“ (3, 29; 4, 31; 6, 16). — Eine ebenso gründliche Abfertigung des Gesetzes gibt P. 2. Kor. 3, 7—16 durch Vergleichung der Dora des Alten und der höheren, beständigen des Neuen Testaments (Haggada zu „die Decke auf dem Antlitz des Moses“). Eine an Röm. 7, 6 erinnernde Gegenüberstellung von Geist und Buchstaben geht vorher (v. 4 ff.). — Neben all dem findet sich im GalBriefe kein Versuch, die Bedeutung des Gesetzes zu retten. Höchstens könnte Gal. 3, 21a so verstanden werden, daß das Gesetz den Verheißungen nicht widerspreche. Aber hiermit soll nur seine Unfähigkeit zu der verheißenen Rechtfertigung ausgesagt werden (3, 21b f.). Vielmehr werden die Verhältnisse zu Ungunsten des Judentumes umgekehrt, und P. verwendet sogar die Schilderung seines früheren „Eifers“ als Folie zu seiner jetzigen Lebensauffassung (1, 13 ff.). — P. unterstützt seine gesetzesfreie Stellung durch den T a t s a c h e n b e w e i s von seiner Unabhängigkeit gegenüber den „Säulen“ (1, 13—2, 14). — Bis in Einzelheiten dieselben Anschauungen zeigt der P h i l B r i e f (3, 2—8): Schärfe der Polemik gegen jüdische Christen (v. 2)¹³, Christentum = wahres Judentum (v. 3), der ehemalige jüdische Wandel des Apostels ein überwundener Standpunkt (v. 4 ff.). — Die schärfste Abfertigung erteilt P. seinen übermäßig das Jüdische betonenden Gegnern am Schlusse des 2. KorBriefes (Kap. 10—13). Die Heftigkeit des P. ist auch hier dadurch veranlaßt, daß die Angriffe seiner Gegner, wie im GalBriefe, ebenfalls gegen seine Person gerichtet sind.

Wenn P. so mit aller Kraft ein Christentum, soweit es „judenzer“, aus seinen Gemeinden ausweist, will er doch die B e z i e h u n g e n zu der judenchristlichen Gemeinde in J e r u s a l e m, die nun doch auch seine Muttergemeinde ist, nicht aufgeben. Vielmehr ist er bestrebt, sich mit ihr ins Einvernehmen zu setzen (Gal. 2, 2) und dies Einvernehmen nach Kräften zu wahren, wie sein rühriger

Eifer für die Kollekte beweisen soll (Gal. 2, 10). — Von diesem Eifer überliefern außer Röm. (S. 6) noch 1. Kor. 16, 1—4 und besonders 2. Kor. 8 f. wertvolle Zeugnisse. Die Kapitel des 2. KorBriefes sind am wichtigsten, weil P. in ihnen trotz allen Zwistes zwischen sich und seinen Korinthern so eindringlich bittende Worte findet.

Es gilt nunmehr, den aus Gal. und Parallelen gewonnenen Stoff mit Hilfe des nach Röm. aufgebauten Gerüsts zu gruppieren¹⁴. So den RömBrief zu bevorzugen, empfiehlt sich wegen dessen größerer Sachlichkeit und Vielseitigkeit. Die größte Schwierigkeit hierfür bietet der bereits angegebene Gegensatz zwischen dem RömBriefe im allgemeinen und dem GalBriefe in der Beurteilung des Gesetzes — eine andere Form des Gegensatzes im RömBriefe selbst. Die Auffassung des GalBriefes erscheint als die natürlichere, besonders bei der scharfen Problemstellung der Reformation und für das Tübinger Schema; und ein inquisitionsmäßig scharfes Verhör der anderen aussagenden Quellenzeugnisse hat P. wohl gar in den Verdacht der Unlauterkeit gebracht. — Aber dann ist vergessen, daß es sich eben um Briefe handelt, und zwar die eines glaubensbegeisterten Orientalen, der sich ganz für seine Sache ausgibt. Und großer, des härtesten Kampfes lohnender Sachen sind gerade diese Briefe Zeugen: es gilt dem P., die geliebte (Gal. 4, 12—20) galatische Gemeinde in einem Prinzipienkampfe sich zu erhalten; es gilt, die Welthauptstadt dem neuen Glauben zu erobern. Damit hängen die bereits erwähnten inneren Verschiedenheiten der beiden Gemeinden zusammen, die das ganz verschiedene Vorgehen von P. erheischen. — Korrelativ dieser verschiedenen Stellung zur Gesetzhaltigkeit ist die Beurteilung des Verhältnisses zwischen dem nicht ganz selbständigen Christentum und dem Judentume als solchem: im RömBriefe kann die innere Zusammengehörigkeit beider festgehalten werden (S. 6 f.); im GalBrief kann das mehr aus dem Judentum gelöste Christentum dessen idealisierte Gestalt für sich beanspruchen (S. 7). P. ist hiermit nur ein Paradigma, denn in der Geschichte der Religionen haben auch sonst gründliche Neuerer den Zusammenhang nicht aufgegeben mit dem Alten, aber eigentlich nur den mit dem „wahren“ Alten; das haben sie vertreten und haben sich nur als Reformatoren gefühlt. Die Grenze zwischen Neugründern und bloßen Sektentiftern innerhalb einer Religionsgemeinschaft bleibt hier fließend. — So stellt sich das Verhältnis dar, gewissermaßen von unten, von den beiden einzelnen Religionen aus be-

trachtet. Anders erscheint es aus der überhöhten Perspektive der „Gottes Söhne durch den Glauben in Christus Jesus“. Hier verschwinden alle Unterschiede, auch zwischen Juden und Griechen (Gal. 3, 26 ff.). Es ist aber für die jüdisch orientierte seelische Struktur des Apostels bezeichnend, daß gerade diese universale Beurteilung dann doch mit der angeführten Bezeichnung der Christen als „Abrahamsknechte“ (Gal. 3, 29) zusammengestellt wird. (Zu der universalen Beurteilung vgl. noch Röm. 10, 12; 1. Kor. 12, 13). — Es ist aber bei einem so tätigen, mit solch schwierigen Verhältnissen ringenden Missionare viel mehr am Platze, nach seiner Praxis statt nach Theorien zu fragen, und wenn es nur solche von ganz begrenzter Dauer wären. Diese seine Praxis faßt denn P. mit knappen Worten zusammen: „Ich ward für die Juden wie ein Jude, damit ich Juden gewinne“ (1. Kor. 9, 9; vgl. 10, 33 und Phil. 1, 18). Von dieser Anpassungsfähigkeit gibt der RömBrief als solcher eine deutliche Probe. Überhaupt predigt P. immer wieder die unter den damaligen verwickelten religiösen Verhältnissen jedenfalls höchst nötige Duldung, „das Tragen der Schwachen“ (Röm. 14, 1—15. 13; 1. Kor. 7, 17 ff.; 8, 8—13; 10, 23; 10, 31—11, 1; Gal. 6, 2—5). Diese Duldsamkeit ist nur ein Zug in der Seele dieses Mannes, die viele „Pole“ zu umspannen elastisch genug ist¹⁵.

Der scheinbare Widerspruch zwischen Röm- und GalBrief mildert sich also sehr, und es bleibt durchaus möglich, die Stellung des P. zum jüdischen Geseze und auch zu den jüdischen Zukunftserwartungen im allgemeinen nach dem RömBrief zu betrachten. Es braucht dann in dem dort gewonnenen Ergebnisse nur der Gegensatz des P. zur Gesezlichkeit noch verstärkt zu werden, um die Worte der Kor-, Gal- und PhilBriefe nutzbar zu machen. Dadurch steigt die Spannung im Inneren des P. zwischen seiner christlichen Erkenntnis und seinem jüdischen Erbe, wenngleich wohl angenommen werden darf, daß seine nationale Begeisterung für die zukünftige Erlösung seines Volkes bei ihm als einem ehemaligen Diaspora-Juden¹⁶ und nun als Christen nicht immer so stark wogt, wie im RömBriefe. — Daß bei seinem Zurückschauen vor den letzten Konsequenzen, das Christentum ganz von Gesez und Judentum frei zu machen, die logische Klarheit seiner Stellungnahme fehle, des scheint P. sich nicht bewußt zu sein. Vielmehr wird er im RömBriefe auf ihm peinliche Konsequenzen seiner Anschauungen von seinen Gegnern erst hingewiesen, und im GalBriefe kämpft er gegen Missionare, die sich die Lücke in seinen Anschauungen schon zunutze gemacht haben.

℘. ist wohl zu wurzelhaft mit seinem Volkstume verwachsen, als daß es von der neuen Christusfrömmigkeit entfernt werden könnte, die ihrerseits zu himmelhoch ist, als daß sie durch jenes gestört werden könnte.

Obwohl eigentlich nur zwei Fragen, welche die Stellung des ℘. zum Judentum betreffen, von ihm selbst in den erhaltenen Quellen behandelt werden, sind die Gegenstände dieser Fragen doch so wichtig für das Judentum, fast Brennpunkte seiner Religion, daß aus ihnen das innere Verhältniß des ℘. zum Judentume überhaupt in seinen Grundzügen genügend erkannt werden kann: Frömmigkeit und Sittlichkeit des Judentumes hat ℘. im Prinzip überwunden. Er bringt sich aber nicht mehr, als unbedingt nötig, zu ihm in Gegensatz, da er sehr eng mit seinem väterlichen Glauben verbunden ist und im besonderen das mit der jüdischen Religion verschlungene, dem einzelnen Juden damals tief eingepflichtete Nationalbewußtsein von ganzem Herzen empfindet.

Während sich also eine recht greifbare Vorstellung gewinnen läßt von der Art, wie ℘. das den Christen so schwierige Problem des Judentums zur Erbauung für seine Leser, vor allem aber für seine eigenen Bedürfnisse löst, wie er sich innerlich zum Judentume stellt, so ist für die äußeren Daten die Untersuchung auf sehr spärliche Nachrichten angewiesen. Es ließen sich in Umrissen die Gegner des ℘. und ihre Angriffe nach den Briefen zeichnen; auch die Auseinandersetzung mit Judenthristen in Jerusalem und zum Teil in Antiochien war vorstellbar. Aber das berührt in der Hauptsache nur das Judenthristentum. Erwähnt war, was die äußeren Beziehungen des ℘. zum Judentum an sich betrifft, sein Grundsatz der Anpassung an die religiösen Verhältnisse. Dann sagt ℘. von der eigentlichen Missionspredigt vor Juden nur gelegentlich, daß er ihnen das Problem des „gekreuzigten Messias“ nicht vorenthalte und sich der Schwierigkeit dieser Frage bewußt sei (1. Kor. 1, 23; Gal. 5, 1). — Im übrigen ist die Darstellung auf mittelbar gewonnenes Material angewiesen. So ist es fast selbstverständlich, daß ℘. sich für die Mission auf die Organisation der jüdischen Diaspora stützt¹⁷. Die Briefe sagen zwar nichts ausdrücklich darüber. Daß ℘. aber mit seiner noch jüdisch bedingten Predigt so auf Verständniß rechnen kann, in jungen Gemeinden so mit dem Schriftbeweise arbeitet, und zwar in den sonst am meisten heidenchristlich aussehenden Gemeinden in Korinth und Galatien mit ganz haggadischen (Gal. 4, 2—9; 1. Kor. 10) Ausführungen, läßt sich am

besten dadurch erklären, daß die Synagoge die Vorschule für die jungen Christengemeinden gewesen ist. Auch das mehrfach beobachtete Fehlen einer scharfen Grenze (S. 6 ff.) zwischen Christentum und Judentum kann durch die Annahme enger Beziehungen zu Diaspora-Synagogen verständlich gemacht werden. Mit Vorbehalt der nötigen Einschränkungen könnten diese Tatsachen vielleicht so zusammengefaßt werden, daß, wie P. ein Zeuge für die jüdische Frömmigkeit seiner Zeit ist, so die Gemeinden seiner Briefe in manchen Punkten Zeugen sind für die der jüdischen Diaspora und ihres Proselyten-Anhanges. — Dann fällt es auch weiter nicht auf, daß in den Gemeinden so schnell jüdisch-christliche Prediger auftreten; sie sind nur eine Reaktion gegen die Freiheitspredigt des P. und geben bei der Wichtigkeit ihrer in Frage stehenden Interessen der Polemik eine persönliche Wendung. Über diese allgemeinen Schlüsse darf aber leider nach dem vorhandenen Materiale nicht hinausgegangen werden. Aber es kann wohl als selbstverständlich angenommen werden, daß P. sehr oft nicht nur bei seinem Worte 1. Kor. 9, 20 geblieben ist, vielmehr daß dieses Wort nur eine nachträgliche erbauliche Formulierung der Tatsache ist, wie eng er noch mit der Synagoge verwachsen ist. Doch kann P. mit Juden, unter Zurücksetzung des Trennenden, wohl kaum immer so glimpflich verfahren wie im Röm-Briefe mit seinen jüdischen Glaubensgenossen. Jedenfalls haben seine Stammesgenossen ihn nicht immer danach aufgenommen; sie haben ihn vielmehr hart verfolgt (1. Kor. 11, 24 f.), so daß P. Befürchtungen haben muß, wenn er wieder nach Judäa zurückkehren wird (Röm. 15, 31). — Darf die schon einmal benutzte Analogie zwischen P. und „Reformatoren“ überhaupt auch hier auf des P. Verhältnis zum Judentume angewandt werden, so ist daraus zu schließen, daß die faktische Trennung zwischen beiden (Tätlichkeiten usw.) von der sich in sich zurückziehenden Synagoge ausgeht. Es paßt das vollkommen zu den zuletzt zusammengestellten Angaben der Briefe.

Die früheste Entwicklungsstufe des Christentums kann als eine Sekte im Judentume vorgestellt werden. Die zuletzt angeführten Symptome auch der äußeren Trennung beider Religionen, zusammen mit ihrer Grundlage, der grundsätzlichen, religiös-sittlichen Überwindung des Judentums durch P., sind kräftige Ansätze, über eine solche Stufe hinauszukommen. Es sind aber, trotz des solchen Fragestellungen ungünstigen Charakters der Quellen, noch recht zahlreiche, deutliche Anzeichen gefunden worden dafür, daß gerade P.¹³

noch dieser Stufe angehört. — So bieten die Briefe das Bild eines der Größten aus der Verbezeit des Christentums, einer Übergangszeit, in der die neue Frömmigkeit schon erlebt und erfasst ist, die Abrechnung mit der Vergangenheit aber noch ein schweres Problem für Kopf und Herz eines tief veranlagten Menschen ist. Und wenn die sezierende Untersuchung an der Persönlichkeit des P. einen Teil ihrer Struktur bloßzulegen versucht, an den innersten Kern gelangt sie schwerlich, eher kann sie durch Nachweis mannigfaltiger, zum Teil zentrifugal wirkender Faktoren die Kraft ahnen lassen, die in dem verborgenen Kerne wirken muß, um diese Faktoren zusammenzuhalten.

II. Paulus und das Judentum nach der Apostelgeschichte.

Zweimal stellt Lukas¹⁹ (Lk; mit welcher Bezeichnung über den Wert der diesen Namen mit dem Doppelwerke des neutestamentlichen Kanons verbindenden literarischen Überlieferung nichts ausgesagt werden soll) in der Apostelgeschichte ausführlich den Apostel P. in Auseinandersetzung mit dem Judentum dar: im 13. Kap., bei Gelegenheit der Missionspredigt im pisidischen Antiochien, und am Ende des Werkes, bei seiner Verhandlung mit der römischen Judentenschaft (AG. 28, 17—28). Die letzte Episode, wichtig für den Gesamtaufbau des ganzen Werkes, kann wegen der sich klar aus ihr ergebenden Gesichtspunkte vorteilhaft als Ausgang benutzt werden. — Die Quellenfrage kann hier vernachlässigt werden, weil im folgenden nur ein einziges (S. 23), die Darstellung nicht beeinflussendes Zeugnis benutzt werden kann, das sicher dem Bereiche der Wirkquelle angehört, im übrigen aber die starke Bearbeitung anderer etwa vorhandener Quellen dem ganzen Werke ein einheitliches Kolorit gibt.

a) P. wendet sich nachdrücklich und ziemlich zu Anfang seines römischen Aufenthaltes an die dortigen Juden (die christliche Gemeinde wird vergleichsweise erwähnt) (v. 15).

b) P. betont seine friedliche Haltung gegenüber dem Judentum 17a. Er ist 1. schuldlos (17b. 18a), was ihm 2. die Röm.

bezeugen (17b); 3. die Juden zwingen ihn vielmehr zu dem Prozesse (18b. 19a), er seinerseits hat aber nichts gegen sie (19a).

c) P. betont ferner seine Übereinstimmung mit der jüdischen Religion (v. 17), was er

d) zusammenfassend 20a paradox ausdrückt, daß er „wegen der Hoffnung Israels diese Fesseln trage“.

e) Der strittige Punkt zwischen beiden Parteien ist die im A. T. bezeugte Gottesherrschaft, nachgewiesen an den auf Christus zutreffenden Messiasweisagungen, ebenfalls aus dem A. T. (23a).

f) P. hält kurz und bündig („Ein Wort“ v. 25) den Juden ihre Verstockung vor und zieht die Folgerung, das Heil den Heiden zu bringen. — Unter diese Hauptpunkte der Darstellung läßt sich das Verhältnis des P. zum Judentum nach der AG. zusammenfassen.

Zu a) P. betont, daß er sich zuerst an die Juden wende (13, 46; 18, 6), und hält es tatsächlich so während seiner ganzen Missionsreisen, auch schon bei den ersten Versuchen (9, 20. [29;] 13, 5. 14; 14, 1; 16, 13; 17, 1 f. 10; 18, 4. 19; 19, 8; [20, 21;] 26, 20).

Zu b) Die friedliche Haltung des P. zeigt sich im allgemeinen darin, daß er immer von den angreifenden Juden schuldlos zu leiden hat (9, 23 f. 29; 13, 45. 50; 14, 2—5. 19 f.; 17, 5. 13; 18, 6. 12; 20, 19; 21, 27 ff.; 22, 22; 23, 12; 24, 1—9; 25, 1—8; 24 f.; 26, 21). Und zwar sind die Juden auf die Heidenmission, welche sie doch mittelbar selbst veranlaßt haben, neidisch (zuletzt 22, 21); P. weiß auch recht gut, daß das der eigentliche Grund der Feindschaft ist (26, 20). Statt dessen bringen sie immer falsche (vgl. zu c) Anklagen vor (politische vor allem 17, 6; 24, 5; 25, 8; auch solle P. von Beschneidung und Gesetz abwendig machen [21, 21. 28; 25, 8] und gar den Tempel schänden [21, 28; 24, 5; 25, 8]).

Zu b 1.) Aber P. kann seine gänzliche Unschuld betonen (24, 12 f. 15. 18. 20; 25, 8; ist auch *καθαρός* 18, 6 so zu erklären?)

Zu b 2.) Die Römer bezeugen es ihm bei jeder Gelegenheit, z. T. wenigstens schon 16, 35—40; 17, 9, oder erklären sich für unzuständig bei innerjüdischen Streitigkeiten (18, 14 f.; 23, 29 f.; 25, 13—26. 32 Verhandlungen vor Agrippa statt vor dem Prokurator; vgl. 23, 29; 25, 10 ff. 18. 25 ff. 26 f.). — Eine Schuld kann auch der Prokurator Felix nicht feststellen (24, 22), behandelt

daher den P. milde (24, 23) und hält ihn nur aus eigennützigen, politischen Gründen gefangen (24, 27). Vgl. 19, 37 das Urteil des Stadtschreibers von Ephesus.

Zu b 3.) Nicht böse Absicht, nur Notwehr gegenüber dem Judentum zwingt P., Verurteilung einzulegen (25, 9 ff.), was dann, ohne seine Schuld, nur nach dem Zwange des Gesetzes, zu einem so großen Prozesse führt (25, 12. 21 f. 25; 26, 32).

Zu c) P. betont seine Übereinstimmung mit dem „väterlichen Gesetze“. Zunächst hebt er seine jüdische Erziehung hervor (21, 39; vgl. 22, 3 ff.; 23, 6; 26, 4 f.). Dann bezeugt er seine Anhänglichkeit bei seiner Bekehrung (22, 12) und bei seiner weiteren Tätigkeit (22, 17; 23, 5; 24, 11—14. 16 f.; 25, 8); Almosen gibt er für sein Volk (24, 17). Seine Verkündigung leitet P. regelmäßig aus Gesetz und Propheten her (13, 17—41. 47; 17, 3; 24, 14; 26, 22. 27; vgl. zu e). — Schließlich gibt P. auch Fälle an, in denen P. dies „väterliche Gesetz“ bis in Einzelheiten erfüllt: die Beschneidung des Timotheus (16, 3), das Gelübde in Kenchreae (18, 18) und Jerusalem (21, 20—27), vielleicht auch die Festreise (20, 16; vgl. 24, 12) und in gewissem Sinne die Anerkennung des sogenannten Aposteldekretes (15, 28 f. und 16, 4) sowie die sonstige Abhängigkeit von der Jerusalemer Gemeinde (9, 26 f.; 26, 20). Der Gegensatz, in dem P. als Mitglied der freieren Antiochenischen Gemeinde zu den ehemaligen Pharisäern aus Jerusalem in der Frage der Beschneidung steht (15, 1—5), löst sich jedenfalls von selbst auf und klingt nur 21, 20 noch einmal an. In diesen Zusammenhang gehört 13, 38 f., wo das Christentum gewissermaßen subsidiär in die Lücken der mosaischen Gesetzgebung tritt, dieser also eine wichtige primäre Stellung belassen bleibt²⁰.

Zu d) Daß P. so zu dem Judentum steht und doch von ihm gerade dem Gerichte ausgeliefert wird, scheint wunderbar, und er drückt das denn auch deutlich durch das erwähnte Paradoxon aus. Eine inhaltliche Bestimmung dieser „Hoffnung Israels“²¹, wegen deren P. verklagt wird, ist aus 23, 6 und 24, 15 zu entnehmen: (I) es ist die Hoffnung auf Auferstehung. Dort wird sie als eine Glaubenseigentümlichkeit der Juden strengster Observanz aufgefaßt — P. bezieht sich übrigens 24, 21 darauf zurück —, hier wird sie als allen Juden gemeinsam geschildert und, durch den Zusammenhang mit dem vorausgehenden Verse, mit den Verheißungen der Schrift verbunden. Dieser Zusammenhang deutet auch schon an, inwiefern die „Hoffnung Israels“ gerade die Auferstehungshoffnung

ist. Aufschluß gibt darüber 26, 6 ff., wonach diese Hoffnung einst den Vätern verheißen ist und jetzt von dem ganzen Volke mit aller Kraft gepflegt wird. Solchen Auferstehungsglauben gerade als „Hoffnung Israels“ zu bezeichnen, erscheint als ein zweites Paradoxon, denn Eine der Zukunftshoffnungen des Volkes ist er wohl, dazu aber noch die am meisten entnationalisierte; also ist für ihn der nationalistisch gefärbte Name „Hoffnung Israels“ wenig passend. — (II) In den zuletzt betrachteten Ausführungen des Lf. ist der Auferstehungsglaube aber nur eine „Kategorie“²², unter welche die Auferstehung Jesu bezogen und damit als eine für Juden annehmbare Glaubenswahrheit hingestellt wird. — (III) Ferner wird aber in den an die Adresse der Juden gerichteten eingehenden theologischen Ausführungen des 13. Kap. (v. 16—41) die Auferstehung Jesu als die krönende (ἐκπεπλήρωκεν v. 33) Erfüllung der alttestamentlichen Verheißungen bezeichnet (v. 32 f.), nachgewiesen (v. 33—36) und in bündiger Form zusammengefaßt (v. 37). Außer dem finden sich 13, 32 und 26, 6 wörtliche Übereinstimmungen (πρὸς [εἰς Kap. 26] τοὺς πατέρας [ἡμῶν add. Kap. 26] ἐπαγγελία γενομένη; vgl. auch 25, 19: die römische Behörde hat den Eindruck, daß es sich in dem Streite des P. nur um die Frage der Auferstehung handele. — Der Befund für die „Hoffnung Israels“ ist also der, (I) daß sie die Auferstehungshoffnung ist und diese damit der eigentliche Gehalt der alttestamentlichen Verheißungen; — (III) mit z. T. denselben Worten wird ganz Ähnliches von der Auferstehung Jesu ausgesagt — (II): (I) und (III) stehen einmal (26, 6 ff.) in dem Verhältnis von Voraussetzung und durch Subsumtion unter diese zu beweisende Behauptung. — Wenn diese Erklärung und Zusammenstellung der Worte des P. im 2. Teile der AG. richtig ist, so wird von ihm gewissermaßen die Gleichung aufgestellt: Der Glaube an die Auferstehung Jesu ist die eigentliche „Hoffnung Israels“. Vollzogen wird die Gleichung tatsächlich schon 13, 32—36, wo die Auferstehung Jesu als der Abschluß der alttestamentlichen Verheißungen nachgewiesen wird; der Wert: Auferstehungshoffnung im allgemeinen, und hierfür die formelhafte Bezeichnung: „Hoffnung Israels“ wird aber erst in den großen Reden von Kap. 23 ab recht überraschend eingesetzt und damit erst der Verkündigung des P. die paradox scheinende Zuspitzung gegeben. — Bei solcher Formulierung des Streitpunktes zwischen Juden und Christen nach der Darstellung des Lf. besteht also zwischen beiden Parteien, von den Sadduzäern abgesehen, w e s e n t l i c h e Übereinstimmung nach

der Meinung des P.; der Kampf dreht sich daher eigentlich nur um die Auffassung der „Hoffnung Israels“ (vgl. 24, 14: ἢν λέγουσιν αἰρεσιν). Bei solcher Anschauung der Lage und bei solcher Betonung der, Juden und Christen gemeinsamen, dogmatischen Grundlage tritt ihr Gegensatz in der Predigt des P. stark zurück. Tatsächlich freilich bleibt die „Hoffnung Israels“ doch christlich. Auf diese Weise setzt sich P. mit seinen Volksgenossen über die für sie schwierigste Frage, die Auferstehung Jesu, auseinander.

Zu e) Allgemeinere Auseinandersetzungen finden sich noch mannigfach erwähnt. Wie an dem Ausgangspunkte für diese Untersuchung (28, 23) predigt P. von der Gottesherrschaft auch 19, 8; zu dieser Verkündigung kann die Predigt für die Heiden (13, 46 f.; 22, 21; 26, 20 f.; vgl. Kap. 15) und über die neue christliche Sittlichkeit (13, 38 f.; 26, 20. 23) hinzugenommen werden. Zu bemerken ist nun aber zu 26, 20 f., daß hier eben diese Fragen, nicht die „Hoffnung Israels“, als Grund bezeichnet werden, wegen dessen P. von seinen Volksgenossen verfolgt wird. Das entspricht ja auch den Tatsachen (22, 21 f.) und ereignet sich ebenso noch 28, 23 f., wie es für die zweite, hier im Schlusse der AG. von P. behandelte Frage, nämlich Jesu Messianität, überhaupt zutrifft. Denn diese ist auch schon 13, 27; 17, 3; 26, 23 (der leidende Messias); 13, 23 (Jesus, der Heiland) und 9, 22; 17, 5; 18, 5 (Jesus der Messias) Gegenstand der Judenpredigt und Veranlassung zu Kämpfen gewesen. Der Weissagungsbeweis wird gerade hier sehr oft angewandt und spielt in den beiden großen theologischen Auseinandersetzungen des P. mit dem Judentum (Kap. 13 und 28) eine Hauptrolle. Der Ausdruck: „Wegen der Hoffnung Israels trage ich diese Fesseln“ ist also eine gelegentlich angewandte, besonders scharfe Formulierung der Streitfragen, mit der die Aufmerksamkeit von dem Judentum und Christentum Trennenden abgelenkt werden soll.

Zu f) Der endliche Erfolg alles Handelns mit den Juden ist ihre Verstockung (13, 40 f.) und die Heidenpredigt (vgl. 18, 6 und die Zitate zu a und b). Hier überrascht noch mehr als in 28, 23 in 13, 40 f. 46 ff. die Art, wie P. seine Beziehungen zum Judentum löst. Er droht förmlich damit, zu den Heiden überzugehen; seine Predigt vor den Juden scheint ihm eigentlich nur noch eine unangenehme Verpflichtung vor dem Beginne der Heiden-

predigt zu sein. Jedenfalls ist P. hier den Juden innerlich fremd. — Hierfür findet sich noch ein anderer Beleg in der Rede des 13. Kap. Im Anfange zwar (v. 17) faßt P. sich mit den Juden in der 1. Person des Pronomens zusammen, später aber (v. 26. 32) scheint das Pronomen „wir“ in dieser Rede einen anderen Sinn zu haben. Denn neben dem Judentum in Antiochien (v. 26a) und dem in Jerusalem (v. 27—30), ferner den Zwölfen (v. 31) kann es nur die beiden christlichen Prediger in Antiochien bedeuten. Sodann scheint aber v. 26b zu v. 26a und v. 27 in einem Gegensatz zu stehen, wie auch zu Anfang von v. 32 „wir“ zu „ihr“, d. h. trotz der tatsächlichen Verwandtschaft zwischen P. und seinen Zuhörern und deren beabsichtigter Hervorkehrung stellt P. sich doch im Verlaufe seiner Rede, etwa in einem Augenblicke, da er die Selbstbeherrschung verliert, ihnen fremd gegenüber, indem er sich nicht mit ihnen in dem Worte „wir“ zusammenfaßt, sondern sich als Christen den Juden gegenüberstellt. Diese Aufstellung wird, weil sie nur auf kleine Beobachtungen gegründet ist, sich dem Tadel nicht entziehen können, mehr im Texte zu finden, als in ihm liegt. Sie wird aber unterstützt durch v. 27 ff., wo P. in ungeschichtlicher Übertreibung die Schuld am Tode Jesu auf die Jerusalemer Juden und ihre Behörden häuft (s. u. S. 29 ff.). Diese, doch ebenfalls Stammes- und Glaubensgenossen des P. und auch der Mitglieder der Antiochenischen Synagoge, stehen nämlich als eine dritte Gruppe (αὐτῶν v. 27a) einer ersten, christlichen (v. 31—37: καὶ ἡμεῖς v. 36) und einer zweiten, jüdisch-antiochenischen (v. 38—41) gegenüber. Wenn so Judentum in Jerusalem und Judentum in Antiochien einander fernstehen, ist es nicht verwunderlich, daß P. mit so starken Worten den Antiochenern von den Schandtaten ihrer Jerusalemer Stammesgenossen berichten kann, ohne einen Entrüstungsturm hervorzurufen. — Auch an anderen Stellen zeigt sich aber dieser Abstand zwischen dem ehemaligen Juden P. und seinen Landsleuten²³. P. spricht vor oder zu Juden in seiner Eigenschaft als Jude von irgend etwas Jüdischem (Volk oder ähnliches) häufig unter Benutzung des Eigennamens Ἰουδαῖος 22, 12; 25, 8. 10; 26, 2. 3. 7; 28, 18. Am auffallendsten ist das 25, 8 und 28, 18. Obwohl P. so oft für die Satzungen der Väter vor römischen und israelitischen Behörden eintritt, spricht er dort auf einmal von dem Gesetze — „der Juden“; und nachdem er hier sich in religiösen Fragen mit den Vertretern der römischen Judentum möglichst identifiziert hat, erwähnt er auf einmal den Widerspruch — „der Juden“. Das

wirkt wie eine stilistische Härte. — Und wer sind denn diese „Juden“? Oder vielmehr was sind sie, die P. als etwas drittes außer sich und seinen geschichtlich vorstellbaren Gegnern (Teile jüdischer Gemeinden oder deren Behörden) nennt? Was sind „die Juden“, die mit einer scheinbaren Notwendigkeit die Heße gegen P. beginnen (13, 45. 50; 14, 4. 19; 17, 5. 13; 21, 27) und ἐπιβουλαί anstiften (9, 20; 20, 3. 19; 23, 12—30)? Oder sollten sich wirklich alle Juden in Jerusalem an der Verschwörung (23, 12. 20) und der Gefangennahme (23, 7) beteiligen? Diese „Juden“ en bloc sind die ganzen jüdischen „Ortsgemeinden“²⁴, und weiter die das Christentum befehlende jüdische Konfession²⁵. Denn erst ein Vergleich mit dem Dogmenhader der Konfessionskirchen in der Neuzeit scheint diese Schilderungen recht lebendig machen zu können²⁶. Vielleicht wird sich noch die eine oder andere Stelle aus der AG. für solchen Gebrauch von Ἰουδαῖος heranziehen lassen. Jedenfalls aber können die zu c und zu e zusammengestellten Beobachtungen unter diesem Gesichtspunkte betrachtet werden und auch sie gewinnen dann Leben: es handelt sich auch dort um konfessionellen Hader, um die Berechtigung des Christentums, dessen Dogma von der Auferstehung im allgemeinen als eigentlich israelitisch, von der Jesu im besonderen, zusammen mit dem neuen Messiasglauben, als im A. T. geweihsagt behauptet und bewiesen werden. Das A. T. ist die Grundlage, wieder und wieder wird es zu Hilfe gerufen, als gemeinschaftliches „Formal-Prinzip“ wird es anerkannt, das formal Gemeinschaftliche an dem kurzen Worte „die Hoffnung Israels“ macht dies zu einem brauchbaren Kampfrufe. Der Kampf spielt sich in Form von Synagogen-Disputationen ab, die auf die fernstehende römische Obrigkeit den Eindruck innerjüdischer Streitigkeiten machen müssen.

Nach dieser Untersuchung des Einzelnen an der Schilderung des Verhältnisses zwischen P. und dem Judentume nach der AG. ist es Zeit, einen Blick auf die Schilderung der Stellung des Apostels als Ganzes zu werfen²⁷ und zu untersuchen, wie sich seine ganze Tätigkeit zum Judentume verhält. Von AG. 13, 13 ab ist P. im Vergleiche zu früheren Stücken des Buches die Hauptperson der Darstellung. Nahe beim Beginn seiner Tätigkeit steht seine prinzipielle Auseinandersetzung mit dem Judentum (13, 14—49) — am Schlusse (28, 17—28), mit womöglich noch stärkerem Akzente, eine endgültige. Die Kapitel 22—26 mit ihren bedeutenden Reden hinterlassen ebenfalls den Eindruck, als wenn

sie eine große Auseinandersetzung zwischen dem Christentum, vertreten durch P., und dem Judentum vor dem Gericht des römischen Staates darstellen, und zwar bleibt das Recht und der moralische Sieg auf seiten des P. und des Christentums, für das Judentum ist das Ergebnis aber eine ziemliche — Blamage. Mit diesem Abriß ist nun keineswegs der ganze Inhalt von Kapitel 13—28 wiedergegeben, aber die herausgehobenen Punkte sollen doch wohl in der Gesamtdarstellung der AG. auch herausspringen. So betrachtet erscheint die Stellung des P. zum Judentum in der AG. von prinzipieller Bedeutung und seine Tätigkeit von höchstem Gewicht: P. ist der Führer (AG. 24, 5) in dem bewußten Kampfe des Christentums gegen das Judentum.

Zusammenfassend ergibt sich etwa folgendes Bild von der Stellung des P. zum Judentum nach der Schilderung des A.: P. kämpft als Vertreter des Christentums gegen die ihn geschlossen ablehnende, mit nachweisbar ungenügenden Anklagen verfolgende jüdische Konfession, der er als Christ eigentlich fremd ist — freilich die volle Abhängigkeit von dem gemeinsamen, doch christlich verstandenen A. T., dem „Formal-Prinzip“ seiner Theologie, betonend und in der Praxis das Gesetz häufig erfüllend —, für seine Dogmen, die christliche Auffassung der „Hoffnung Israels“ und den Messiasglauben, als die wahre Erfüllung der alttestamentlichen Verheißungen. Da er aber — oder also, je nachdem das Zusammenhaltende oder Trennende in den Vordergrund gestellt wird —, wie erwartet — und leider ohne Erfolg bei den Juden arbeitet, geht er zu den Heiden. Eine Folie zum Verhalten der Juden bildet das Verhalten der römischen Behörden, welche die Predigt des P. einwandfrei finden oder sich in solchen Fragen für unzuständig erklären. — Es verbirgt sich demnach ein doppelter Gegensatz in der Person des P.: zwischen seiner Erfüllung jüdischer Gesetzesvorschriften und seinem fremden Verhältnisse zu „den Juden“; zwischen dem empathischen Eintreten für eine Religion des doch eigentlich den Juden gehörenden A. T. und dem tatsächlich anderen, christlichen Verstandnisse dieses Buches. Der zweite löst sich bei der Annahme, daß P. seine Erklärung des A. T. sicher für die richtige hält, also den Gegensatz zwischen einer eigentlichen (= jüdischen) und seiner christlichen nicht empfindet. Damit wird auch der erste Gegensatz nicht erleichtert, denn das christlich verstandene Gesetz kann der Christ P. wohl befolgen. Daß der dem Judentum fremde Christ P. aber so spezifisch jüdische

Zeremonien wie die Beschneidung ausführt und von der Synagoge abhängig bleibt, dieser Gegensatz besteht fort; hier ist das \mathfrak{P} Bild innerlich widerspruchsvoll.

III. Vergleich der Ergebnisse von I und II.

Ein Blick auf die zusammengefaßten Ergebnisse (s. o. S. 12 f. und S. 20 f.) zeigt, wie v e r s c h i e d e n nach Art und Stoff (berichteten Ereignissen) in der jüdischen Frage die Bilder sind, die sich von \mathfrak{P} . aus den beiden Quellen gewinnen lassen²⁸. Ein Mittel, in dieser schwierigen Lage zu entscheiden, was aus der Darstellung der AG. für das Bild des \mathfrak{P} . zu benutzen ist, bietet vielleicht ein Vergleich der wenigen, von beiden Überlieferungen zugleich berichteten Einzeltatsachen.

AG. 15 und Gal. 1 f. berichten beide von dem sogenannten Apostelkonzent. Das überaus schwierige Problem, in welchem Verhältnisse beide Berichte zu einander stehen, darf hier wohl in seiner Gesamtheit unberücksichtigt bleiben, nur das hierher Gehörige soll verglichen werden. Da ist \mathfrak{P} . in der AG. abhängiger von der jerusalemischen, judenchristlichen Urgemeinde dargestellt, als nach dem Gesamteindrucke des GalBriefes, der noch so polemisch und einseitig sein mag, möglich ist. Vor allem ist der Bericht von einem sogenannten Aposteldekret an diesem Orte und in diesem Sinne²⁹ mit Gal. 2, 6c nicht vereinbar. Die Apostelgeschichte bringt hier \mathfrak{P} . in zu straffe Beziehung zur Organisation des Christentums, und zwar eines solchen, das aus dem A. T. hergeleitete, gesetzliche Elemente in sich zu halten prinzipiell bestrebt ist.

In AG. 24, 17 ist die K o l l e k t e des \mathfrak{P} . gefunden worden. Sollte diese Gleichsetzung zu Recht bestehen, so ist die Darstellung der AG. auch hier abzulehnen, denn nach Röm. 15, 31 ist es durch den Gegensatz von ἀπεδοῦντες ἐν τῇ Ἰουδαίᾳ = Juden und οἱ ἄγιοι = die Gemeinde in Jerusalem ausgeschlossen, daß diese Kollekte für die Juden auch nur mit bestimmt sei. Sollte in der Apostelgeschichte eine zweite, nur für Juden bestimmte und in den Briefen nicht erwähnte Kollekte gemeint sein — was ja an sich denkbar wäre bei den wenigen Nachrichten, die diese Briefe von dem reichen Leben des \mathfrak{P} . überhaupt nur bringen —, so erscheint das

aber ebenfalls neben Röm. 15, 31 unmöglich, wo doch etwas davon hätte gesagt werden müssen. Jedenfalls steht P. hier in der AG. jüdischem Wesen nahe.

Dies allein sind die geschichtlichen Einzelthaten, die bei P. und Lf. zugleich erwähnt werden. Der an ihnen gemachte Befund verpflichtet zur Vorsicht gegenüber der Darstellung der AG. überhaupt, denn es liegt in ihnen eine ungeschichtlich enge Verknüpfung des P. mit dem Judentum in irgendeiner Form vor, die, wie eine Übermalung, nicht so sehr die tatsächlichen Umrisse wie die Färbung der Darstellung verändert.

Die Untersuchung wird nun im folgenden wesentlich unsicherer, weil sie sich nur auf das Kriterium stützt, ob das aus einer einzelnen Tatsache oder aus einer Summe von gleichartigen für P. sich ergebende Charakteristikum aus der AG. zu dem aus seinen Briefen sprechenden Menschen paßt. Das ist das einzige Mittel, die Zeugnisse der AG. über das äußere Leben des P., wovon sie in der Hauptsache reden, mit Hilfe der Briefe, in denen derartige Nachrichten ja fast ganz vermißt wurden (s. o. S. 11), zu bewerten.

In den weitaus meisten Fällen zeigt die AG. den P. im Kampfe gegen das Judentum, und zwar so, daß ihre Darstellung gut zu 1. Kor. 9, 20 paßt als praktische Anwendung des dort ausgesprochenen Grundsatzes³⁰. Aber trotzdem bedarf leider gerade diese Tatsache einer Prüfung im einzelnen, denn eben diese Annäherung an das Judentum erschien ja verdächtig.

Am meisten fällt auf, wie P. nach der AG. das eigentlich jüdische Gesetz erfüllt. Beschneidung des Timotheus (16, 3) usw. s. zu c. Diese Taten des P. haben den größten Anstoß geboten, indem sie mit Gal. 2, 3, dem gegenteiligen Verfahren bei Titus, verglichen wurden und hieraus dem P. der Vorwurf gemacht wurde, den er Gal. 2, 11—14, also wenige Sätze nach der angeführten Stelle, selber dem Petrus macht. Aber diese Darstellungen der AG. können nur dann als ungeschichtlich betrachtet werden, wenn nach dem GalBriefe zu schnell verallgemeinert wird. Die Versuchung dazu ist freilich sehr groß im Hinblick eben auf den GalBrief (am stärksten etwa 5, 2—4; aber auch manche andere Stellen). Wird aber berücksichtigt, daß P. viel zu sehr Jude ist, um für solche Handlungsweisen nicht selbstverständlich prädisponiert zu sein, daß er sich ferner geschmeidig verschiedenen Lagen und ver-

schiedenen Einzelzwecken seines großen Zweckes wegen anpaßt und daß die in der AG. anzunehmenden Situationen eben noch wieder andere sind als nur die zwei, welche die Briefe zufällig allein schildern, so wird solches Handeln vollkommen verständlich. Es liegt eben in der Richtung von 1. Kor. 9, 20 ff. und wenig über Röm. 9—11 hinaus. Die Verhältnisse in Jerusalem gegen Ende der 50er Jahre können übrigens zu AG. 21 am besten so vor- gestellt werden, daß das beschriebene Handeln des P. einfach selbst- verständlich erscheint.

Etwas anderes ist es aber mit der Auswahl gerade dieser vier bis fünf Ereignisse für die Darstellung in der AG., während Berichte über solche wie die des GalBriefes bis auf AG. 15, 1—5 zurücktreten, die z. B. nach dem Widerstande, den P. in der römi- schen Gemeinde vorzufinden sich gefaßt macht, doch keineswegs felten sein können. Wenn aber eine solche Darstellungsart als „Auswahl“ bezeichnet werden darf, d. h. wenn sie letzten Endes von einem Verfasser veranlaßt ist, der, nach den sonstigen Detail- nachrichten zu urteilen, offenbar noch mehr weiß, so ist sie am einfachsten erklärt durch die Annahme, daß in ihr eine Absicht mitwirke, und zwar dahingehend, P. nicht mit dem Juden- tum in Konflikt zu zeigen. Das über AG. 15 und 24, 17 abgegebene Urteil wird also bestätigt, die dort empfundene Ver- pflichtung zur Kritik an der in der AG. vorliegenden Form der Darstellung muß sich zu einer gewissen Skepsis steigern.

Unter solchen Voraussetzungen kann nunmehr das in der AG. beschriebene Missionsverfahren des P. betrachtet werden. Daß P. hierbei von der Synagoge ausgehe, ist schon aus den Briefen erschlossen. Die Darstellung der AG. ist daher als im ganzen zutreffend zu bezeichnen; der Bericht über die Synagogen- predigt steht sogar einmal im Bereiche der Wirkquelle 16, 16 ff., aber Gewißheit für die anderen einzelnen Fälle ist damit noch nicht vorhanden. Denn der starre, von AG. 9 bis AG. 28 sich hin- ziehende Pragmatismus von Judenpredigt — Verstockung der Juden, Verfolgung durch Juden — Heidenpredigt scheint an sich geschichtlich unvorstellbar. Es wird auch in den Briefen nichts davon gesagt — nur von mehreren Verfolgungen wird erzählt —, vielmehr läßt die Stimmung des RömBriefes, die sich auf der Grenze von Judentum und Christentum hält, annehmen, daß die Trennung von Mutter- und Tochterreligion nicht immer und überall mit dieser kriegerischen Härte erfolgt sei. Nach dem Vorausge-

gangenen liegt es nahe, diesen verdächtigen Pragmatismus auch durch eine einseitige Auswahl veranlaßt anzusehen.

Dieser Darstellung ist dann fast ausgesprochen (AG. 13, 46) die schon einmal gefundene Richtung gegeben, daß P. dem Judentum entgegentretend erscheine. Aber der schematische Pragmatismus soll doch wohl noch weiter zeigen, wie berechtigt P. den verstockten, verfolgenden Juden gegenüber ist, den Heiden zu predigen: und dies, zu zeigen, wie P. mit seiner Predigt im Recht, das Judentum im Unrecht ist, das ist der höhere Gesichtspunkt, unter welchem sich der vorher nachgewiesene begreifen läßt.

Ungeachtet sind aber auch die gehässigen politischen Anklagen des Judentums. Denn wenn auch nicht zu verlangen ist, daß etwas Hierhergehöriges in den Briefen erwähnt wird, so kommt die Tatsache einem Beweise doch sehr nahe, daß im ganzen PhilBrieft und auch bei Röm. 13, 1—7 nichts davon zu finden ist. — Da diese Anklagen mit der Darstellung eng verwachsen sind, aus der eine Verteidigung des Christentums gegenüber dem Judentum abgelesen wurde, kann gefolgert werden, daß es sich für den Verfasser auch um eine Verteidigung des Christentums vor dem römischen Staate handelt.

Wie steht es nun mit der Füllung dieses Rahmens, der eigentlichen Missionspredigt? Trotz aller dem Judentum genäherten Formen zeigte sich, daß sie im Grunde doch dem Judentum fremd und spezifisch christlich sei (s. zu e und f). Auch fehlt den Worten der Reiz der Persönlichkeit, der aus den Briefen strahlt, gerade was diese Frage des Judentums anbetrifft. Denn es fehlt jede Spur des religionsgeschichtlich so interessanten Kampfes in der Seele eines P., der, wie nach dem Römerbrief erwartet werden kann, in der Predigt vor Juden besonders entbrennen mußte. Wie in AG. hat P. niemals gesprochen³¹.

Es müssen noch Einzelheiten aus diesen Reden des P. behandelt werden. Über die „*Offnung Israels*“ s. o. S. 15 f.; sie paßt nicht zu den Briefen, da sie, trotz ihres Namens sehr wenig national gefärbt, sich auch mit Röm. 9—11 nicht vergleichen läßt³². Ähnlich verhält es sich mit der Verstockung Israels gegenüber der Predigt des Evangeliums. Im RömBrieft ein Versuch des P., sich in den Wegen Gottes zugunsten seines Volkes zurechtzufinden, ist sie in der AG. eine Formel, nach der das

Judentum eben als erledigt betrachtet wird³³. — AG. 22, 3—16; 26, 9—18 spricht P. länger von seiner jüdischen Vergangenheit und seiner Bekehrung. An beiden Stellen tritt der Gegensatz zu der überwundenen Frömmigkeit, der nach den Briefen erwartet wird, nirgends hervor, vielmehr macht 22, 5 den Eindruck, als wenn sogar die Kontinuität der Entwicklung vom Judentum zum Christentum betont werden sollte. Wenngleich nicht bewiesen werden kann, daß sich P. nicht einmal auch auf diese Weise den Juden als Jude geben könne, so ist doch eine solche Darstellung des eigenen Lebens im Munde des Apostels wenigstens höchst unwahrscheinlich. — Die Schrift gebraucht P. in den Briefen für sein Christentum unreflektiert in seiner alten, rabbinischen Weise für die neuen Fragen weiter; in der AG. ist sie in seiner Hand nur ein christliches Weissagungsbuch, und wenn für P. auch nach seinen Briefen der gekreuzigte Messias „nach den Schriften“ (1. Kor. 15, 3 f.) der Mittelpunkt der Judenpredigt ist, so ist es in der AG. nur der Schriftbeweis dieses und des Auferstehungsdogmas. Nun kann bei dem bibelfesten P. freilich für seine Judenpredigt eine noch gründlichere Benutzung der Schriften als in seinen Briefen schon angenommen werden, aber es will scheinen, als wenn das A. T. in seinen Reden der AG. denn noch ein christlicheres Buch sei als in den Briefen. In diesen handelt es sich um Reime, die in der Darstellung des Lf. voll entwickelt sind; die Schrift wird hier zu einer scharfen Waffe im Kampfe der Konfessionen, sehr geeignet zu dem Zwecke, die Berechtigung des Christentums zu erkämpfen³⁴. — Da kann es denn nicht wundernehmen, wenn P. dem in einem solchen Buche enthaltenen Gesetze seine hohe Bedeutung beläßt (AG. 13, 38 f.). Es scheint mit diesen Versen allerdings auf die aus den Briefen bekannte Auseinandersetzung des P. mit dem Gesetze angespielt zu sein; aber wenn P. dem Gesetze auch möglichst viel Bedeutung beläßt, daß es nur z. T. „Gerechtigkeit“ darbiete, kann er wohl nicht gesagt haben. Röm. 7 zeigt das Höchste, dessen er fähig ist³⁵. Auffallend ist auch hier wieder die „Auswahl“ in der Darstellung von dem Gegensatz des P. zum Gesetze, der doch selbst in den zuvorkommenden RömBriefen nicht schweigt, von dem aber in der AG. nicht die Rede ist; vielmehr wird hier das aus dem RömBrieft bekannte Eintreten für das Gesetz ganz einseitig betont (s. zu c). Auch tritt der Kampf gegen die aus den Briefen bekannten jüdisch-christlichen Gegner zurück (vgl. nur noch AG. 21, 20 f.) und erledigt sich in

AG. 15 ganz leicht. Hierdurch greift die Untersuchung auf ihren Ausgangspunkt, der ebenfalls in AG. 15 lag, zurück und zeigt, daß P. also an mehreren Stellen der AG. ein Christentum vertritt, welches bis zu einem gewissen Grade das mosaische Gesetz als seine Bedingung anerkennt. Aber auch hier (AG. 13) ist, wie in AG. 15 aus äußeren, aus inneren Gründen solche Gesetzhlichkeit des Apostels wohl ungeschichtlich. — Es muß hier auf die Tatsache hingewiesen werden, daß gerade die nicht zum PBilde der AG. passenden Züge (Beschneidung usw.) sich als geschichtlich erwiesen haben. Ähnlich verhält es sich wohl mit der Anklage (21, 20), „P. lehre unter allen Diasporajuden den Abfall von Moses“, was bei der Gesetzhlichkeit nach der AG. ganz einzig dastünde, aber ebenfalls zu dem P. der Briefe paßt, der ohne Gesetz wirkt und damit gegen das Gesetz wirkt, nicht nur zu wirken schein t, wie er nach dem RömBriefe Wort haben möchte. Und ähnlich wird es auch wohl mit dem Streit um die Heidenpredigt (21, 30 f.; 26, 20 f.) und der Anklage der Tempelschändung sein (21, 28; 24, 5), die mit den sonstigen dogmatischen Streitigkeiten zwischen P. und dem Judentum wenig übereinstimmen wollen (s. zu e und f). Gerade letztere für geschichtlich zu halten, veranlaßt durch ein Mißverständnis des Pöbels (?), verlangt die sonst ganz zusammenhanglose Notiz über Trophimus (21, 29). Am deutlichsten tritt dieser Widerspruch zwischen geschichtlichen Tatsachen und ihrer Einkleidung in der AG. zutage da, wo sich P. mit seiner regelmäßigen Synagogenpredigt abfinden muß (13, 40 f. 46 f.; 28, 24 f.). Das weitere s. u. S. 52. — Der Vorwurf, diese innere Ausstattung der Missionsgeschichte doch eigentlich mehr wegen des Schweigens der PBriefe als ungeschichtlich abgelehnt zu haben, soll hier noch einmal der Untersuchung vorgehalten werden. Jedoch darf er wohl mit Hinweis auf die Prüfung von AG. 15 und 24, 17 zurückgewiesen werden, wo ebenfalls nur die durch die AG. gegebene Übermalung, nicht die zugrunde liegende Zeichnung als ungeschichtlich verworfen wurde. Die Schwierigkeit ist also nur eine des Maßes, wo nämlich Rahmen und Füllung, Grundlinie und Übermalung gegeneinander abzugrenzen ist.

Es bleibt noch die Entscheidung darüber zu fällen, wie der Gesamteindruck zu bewerten sei, den die AG. von der Stellung des P. zum Judentum gibt. Hier macht sich der Unterschied zwischen den Briefen in ihrer Eigenart und der AG. in ihrer Eigenart besonders geltend. Denn jene lassen nur ge-

legentliche, aber tiefe Blicke in die Geschichte ihrer Zeit tun, diese aber zeigt große Zusammenhänge. Die geschichtliche Darstellung kann leicht einen Gesamteindruck hervorrufen, nach Briefen muß er aus Einzelheiten zusammengesetzt werden, wenn nicht gerade ihr Verfasser eine solche Darstellung von sich in der Wirkung auf seine Zeit gibt, was aber kaum zu erwarten ist. Und da auch in den zugrunde gelegten Briefen tatsächlich nichts darüber zu finden ist, brauchte diese Frage auch erst S. 9 f. und hier, unter Anleitung der AG., berührt zu werden. Die Kämpfe freilich, von welchen die Briefe Genaueres berichten, sind innerchristliche. Kämpfe mit den jüdischen Synagogenvorständen — so ist es doch wohl vorzustellen — deutet P. nur an, aber sie müssen auch nach dieser Andeutung recht heftig sein. Dann fühlt sich P. durchaus als Heiden- (Röm. 1, 5. 13; 15, 18; Gal. 1, 16; 2, 2. 7—9) und Welt- (Röm. 1, 13; 15, 19 ff.) Apostel. Wird dazu genommen, daß P. glaubt, von sich sagen zu können, „er habe mehr gearbeitet, als sie alle“, so kann behauptet werden, daß P. der Führer des Christentums in die Heidenwelt ist und sich als solcher fühlt. Das bedeutet bei der Abhängigkeit des Christentums vom Judentum einerseits und der Abgeschlossenheit des Judentums andererseits tatsächlich den casus belli zwischen beiden Religionen, und einer höheren christlichen Betrachtung kann es so scheinen, als sei an all den Kämpfen das Judentum schuld, welches den Fortschritt des Christentums nicht mitmachen wolle. So, in ihren geschichtlichen Folgen betrachtet sk. die Lage. Aber wenn P. auch von „ungläubigen“ Juden schreibt (Röm. 15, 31, vgl. 10, 1 ff.), einen Kampf gegen das Judentum kämpft er nicht; dazu sind ihm beide Religionen viel zu eng aneinandergeschlossen. Und auch einen unheilbaren, vom Judentum selbst verschuldeten Riß zwischen sich und dem Christentum kennt P. nicht, gerade er nicht, der Röm. 9—11 schreiben kann. Die AG. entfremdet also auch in diesem Punkte P. seinen Stammesgenossen. Die Ungeschichtlichkeit ihrer Darstellung ist hier besonders greifbar, da die angeführten Kapitel des Röm. Briefes die ihr widersprechende Persönlichkeit des P. gut erkennen lassen. (Vgl. auch 1. Kor. 2, 6—8, wo P. den Tod Jesu auf die Wirkung böser Dämonen, nicht die Ungerechtigkeit der Jerusalemer, wie in AG. 13, zurückführt.) Diese ungeschichtliche Auffassung der Entfremdung zwischen P., seinem Christentum und dem Judentum hängt mit den bereits festgestellten Bestrebungen der AG. zusammen, P. und seine Predigt vor dem Judentum zu rechtfertigen: eine solche Gegenüberstellung ist

nur möglich, wenn P. und das Judentum innerlich von einander geschieden sind.

Die AG. zeigt also eine merkwürdige Mischung von Geschichtlichkeit und Ungeschichtlichkeit in der Stellung des P. zum Judentum überall, wo irgendeine Möglichkeit des Vergleiches mit den Briefen sich bietet. Da es kein Mittel gibt, beides gegeneinander abzugrenzen, vielmehr die in der Darstellung sich an vielen Stellen bemerkbar machenden Zwecke zur Annahme von Eingriffen des Verfassers berechtigen, und zwei Stellen, von denen ausgegangen wurde, gewissermaßen als Proben zeigen, wie sehr weit die Ungeschichtlichkeit geht, wird hierfür ein x von der Darstellung als ungeschichtlich oder mehr oder weniger dessen verdächtig abgesondert werden müssen³⁶. Dieses x, das Wie der Darstellung, nicht das Was wird nach S. 24 ff. vornehmlich die Reden, die Schilderung der Persönlichkeit und religiösen Atmosphäre in und um P. enthalten, d. h. einen nicht unbeträchtlichen Teil der AG. Es lassen sich also nur wenige Angaben als gesichert in das nach den Briefen entworfene Bild übertragen:

1. P. folgt mit seiner Mission fast immer der Ausbreitung der jüdischen Diaspora.

2. Das tatsächliche Gerippe der Ereignisse (nicht der Reden!) AG. 21—26 entspricht wohl ebenso im großen und ganzen der Geschichte.

3. P. ist geschichtlich von Jerusalem abhängiger als es nur nach Gal. 2 scheint.

4. Die AG. berichtet richtig die Gründe, wegen deren ihm in Jerusalem der Prozeß gemacht wird.

Die Unterschiede beider Quellen bestehen darin, daß sich P. in der AG. der jüdischen Nationalität — um das S. 8 Gezeigte noch kürzer zusammenzufassen — fremd und der Geseklichkeit zugeneigt zeigt, also umgekehrt verhält, wie in seinen Briefen³⁷. Das gleiche gilt von dem Verhältnis des Christentums zum Judentum überhaupt, indem hier und dort P. wirkt. Es läßt sich das veranschaulichen durch den Gebrauch des Wortes νόμος: bei P. ist es sehr häufig z. B. als Bezeichnung für die Schrift, aber auch als Bezeichnung der überwundenen Sittlichkeit — in der AG. viel seltener aber als Bezeichnung des Gesetzes, zu dem P. und mit ihm das Christentum nicht in Widerspruch treten will. — Außerdem steht M. über der Geschichte des P., indem er ihn als Führer und Vertreter des Christentums im Kampfe gegen das

Judentum auffaßt und mit solcher Darstellung das Christentum gegen das Judentum vor dem römischen Staate verteidigt; z. T. durch Angriffe, indem er nämlich dem Judentum die ganze Schuld an dem Kampfe zuschreibt.

IV. Lukas und das Judentum.

Es ist also ein ziemlich geringer Ertrag aus der AG. für das geschichtliche Bild und eine Bestätigung gerade für die Tatsachen, welche nach Abstraktion von den Briefen als von christlichen Schriften als ihre in etwa selbstverständliche Voraussetzungen sich ergaben (Synagogenmission, und damit zusammenhängend Toleranz gegen jüdische Gesetzlichkeit in Praxis umgesetzt). Dagegen muß das bunte Bild der AG. abgelehnt werden, und es besteht angesichts der großen Menge dieser Abweichungen von dem geschichtlich nachweisbaren Tatbestande die Aufgabe, sie zu erklären. Am bequemsten ist es, diese Abweichungen der AG. — wie es mit den nur logisch von ihnen zu trennenden, in ihrer Darstellung sich so vielfach bemerklich machenden Zwecken ohne weiteres geschehen ist — auf die Anschauungen ihres Verfassers zurückzuführen.

1.

Diese Anschauung kennen zu lehren verspricht der Vergleich des vom Verfasser der AG. geschriebenen LkEv.³⁸ mit seinen synoptischen Parallelen. Die Abweichungen des LkTextes von der recht genau faßbaren Form seiner einen Quelle, des MkEv., gestatten untrügliche Rückschlüsse auf die Anschauungen seines absichtlich ändernden Verfassers³⁹.

Da die Abweichungen des Lk. von seiner Quelle in der Leidensgeschichte am bedeutendsten sind, soll mit ihr begonnen werden. — Lk. 22, 56 wird es so dargestellt, als wenn die jüdische Obrigkeit eigenhändig Jesus gefangen nimmt. Die Rolle der Obrigkeit in dem Prozesse Jesu wird ebenfalls betont 22, 66 (und 23, 15 — Sonderüberlieferung des Lk.!). Vor dem Prozesse wird Jesus dann schon mißhandelt (22, 63 ff.), und zwar heftiger als in der offenbar als Parallele aufzufassenden Stelle Mk. 14, 65:

Jesus wird auch schon gegeißelt. (Die römische Soldateska mißhandelt ihn nachher nicht mehr. Mt. 15, 16—20 ohne Lf.-Parallele, s. u. S. 31 zu Lf. 23, 22.) Aber der Prozeß Jesu vor dem Synedrium ist bei Lf. nur ein höchst summarisches Verfahren (Lf. 22, 66—67/Mt. 14, 55—61 und besonders Lf. 22, 71/Mt. 14, 71; zu 71b fehlt im LfEv. etwas, das einer Parallele ähnlich wäre), dessen Enderfolg Jesu Messias- und Gottessohn-Bekenntnis und die Ablehnung desselben seitens der jüdischen Behörde ist (vgl. auch 23, 25). Die Umformung des Prozesses ist so gründlich vorgenommen, daß sogar das Todesurteil der jüdischen Behörde, das doch wohl zu dem folgenden (s. u. S. 31) passen würde, fällt (Lf. 22, 71/Mt. 14, 64)¹⁰.

— Daß es sich nur um die Messiasfrage handeln soll, fällt umso mehr auf, als in dem nun folgenden, vor Pilatus spielenden Teile des Prozesses die Anklage rein politisch lautet (23, 2; so ist dann auch v. 5 zu verstehen, und schon 20, 20 und 26 war hierauf angespielt). Nach dieser Anklage soll sich Jesus als König ausgegeben haben. Merkwürdig ist nun, daß dieses Prädikat nach Lf. Jesus schon beim Einzuge in Jerusalem von seinen Anhängern erhält (19, 38), andererseits es in dem Munde der Römer (Mt. 15, 9. 12: Pilatus. 18: Soldaten; an letzter Stelle hat Lf. besonders stark geändert) nicht vorkommt bis auf die entscheidende Frage des Pilatus (Lf. 23, 3). Diese beantwortet Jesus mit „Du sagst es“, aber da Pilatus aus dieser Erwiderung keine Schuld für Jesus folgert (v. 4), ist es fraglich, [ob] jene als eine volle oder unmißverständliche Zustimmung von Seiten Jesu zu betrachten [ist]. So ist es wohl möglich, die politische Anklage der jüdischen Behörden als eine Scheinklage zu betrachten. Jesus selbst hat keine Königsansprüche verkündigt, nur das messianisch fanatisierte Volk hat davon geredet. Daß es den Klägern in Wirklichkeit nur um die unpolitische Messianität und Gottesherrschaft geht, zeigt auch der schon angeführte Vers 23, 35, wo das „König Israels“ aus der Parallele Mt. 15, 32 fehlt. — Eine Schwierigkeit scheint in v. 37 f. zu liegen, wo doch ein römischer Soldat Jesus als Judenkönig verspottet. In der Parallele Mt. 15, 36 ist nichts davon zu finden, daß Römer gerade hiermit Jesus verspotten. Der Ton aber, den Lf. durch diese Änderung dem Verse verleiht, ist der einer Berhöhung der Juden durch die Römer. Das scheint der Zweck von v. 37 zu sein, an den v. 38 ad vocem „Judenkönig“ zur Erklärung angehängt ist. — Es wurde schon bemerkt, daß Pilatus Jesu keine Schuld beimißt (Lf. 23, 5). Das geht noch aus mehreren

sonstigen Änderungen hervor (23, 14 ff.; auch 23, 20; „drittens“ nach der Zählung des Lf. 23, 22; nur zu letzter Stelle ist eine, allerdings schwächere Parallele in Mt. 15, 14 vorhanden). Eigentlich „will Pilatus freisprechen“ und „redet“ den Anklägern hierzu „zu“ (23, 20), dann versucht er, sie mit Geißelung zufrieden zu stellen (23, 20 — nicht die nach Mt. 15, 16 zur Kreuzigung gehörige Geißelung ist gemeint; sie wird übrigens nicht ausgeführt!). Aber die ganze Intervention des Pilatus verläuft erfolglos. Die Kläger bekommen ihren „Wunsch“ und „Willen“ erfüllt (23, 24 f.): Barabbas — seine z w e i Schandtaten (Lf. 23, 19; Mt. 15, 7 ist er nur einer von vielen Aufständigen, die bei ihrer gemeinsamen Revolte e i n e n Mord begangen hatten) werden 23, 25 noch einmal aufgezählt —, um den sie aus eigener Initiative und ganz unvermittelt „geschrien“ hatten, erhalten sie geschenkt (Lf. 23, 18; Mt. 15, 6—10; bei Mt. geht alles viel ruhiger und begründeter zu.) Jesus können sie selbst zu Tode führen (23, 26). Entsprechend dem Scheinprozesse im Synedrium geht es hierbei auch ziemlich tumultuarisch her (Lf. 23, 1; 18; vgl. schon 22, 71 die Pluralform). Von der „Wut“ der Gegner spricht Lf. auch schon 6, 11a. — Also sind die Juden des Todes Jesu schuldig, das empfindet das Volk deutlich im Augenblicke der Hinrichtung, während der wachthabende römische Offizier noch einmal die Gerechtigkeit Jesu bekräftigt (Lf. 23, 47 b f.). Der fromme Josef aus Arimathia wird von seinen verbrecherischen Landsleuten und Standesgenossen denn auch recht energisch abgerückt (Lf. 23, 51).

Lf. setzt also zwei grelle, unter sich wirkungsvoll kontrastierende Lichter auf das Bild der Leidensgeschichte. Die Jerusalemer Judenthümlichkeit, geführt von ihren höchsten Behörden, ist schuldig — die römische Behörde unschuldig des Todes Jesu. Diese Übermalung setzt sich aus kleinen, aber wirksamen Strichen zusammen. Auf seiten der Juden: das rechtlose, fanatische Verhalten von Obrigkeit und Volk in allen Teilen des Prozesses, das Feilbieten eines Schwerverbrechers, die unmittelbare Anteilnahme an der Kreuzigung, der Gegensatz zu dem „gerechten Rats Herrn“. Die Römer dagegen geben sich bei jeder Gelegenheit Mühe, das Recht durchzusetzen, und sind selbst an der Kreuzigung nicht beteiligt. Was den Inhalt der Klage anbetrifft, so ist es den Juden um das Messiasbekenntnis zu tun, das sie abweisen. Die vorgeschobene politische Anklage erklären die Römer für gänzlich ungenügend⁴¹. — Im ganzen betrachtet ist es doch eine starke Retouche, die Lf. an seinem

Stoffe vornimmt. Freilich, die große Linie der Ereignisse kann er nicht verschieben, aber er gibt ihnen zielbewußt ein anderes Aussehen. Während es sich nämlich bei Mk. um einen jüdischen, kirchenpolitischen Prozeß handelt, der mit einem, vom Procurator gesetzlich bestätigten Todesurteile endigt, wird daraus bei Lf. zweierlei⁴²: einmal ein demonstratives Verhör vor dem Synedrium, in dem es sich nur um die Messiasfrage handelt, und zweitens ein römischer, politischer Prozeß, der mit Freisprechung endigen muß, was aber durch die unbegreifliche, überzeugungswidrige Nachgiebigkeit des Procurators nicht geschieht. — Der Zweck der Änderungen, das Christentum vor den Römern gegen die Angriffe des Judentums, daß Jesus ein mit Recht gekerkter politischer Verbrecher sei (?), zu verteidigen, das Judentum vielmehr noch anzugreifen und ihm alle Schuld zuzuschreiben, ist leicht zu erkennen.

Wie steht es mit dem LfEv. sonst? Lf. läßt in größerem Zusammenhange Mk. 7, 1—30, die Abschnitte über das Händewaschen und die Syrophönicierin, aus, die ihm wohl beide zu sehr jüdisch bedingt erscheinen. Aus ähnlicher Überlegung läßt sich das Fehlen von Mk. 9, 9—13, des Abschnittes über den apokalyptischen Vorläufer des Messias, erklären. Auch in der sogenannten synoptischen Apokalypse (Mk. 13; Lf. 21) tritt das eigentlich Apokalyptische bei Lf. zurück (es fehlt der Anfang von Mk. 13, 9; vgl. ferner Mk. 13, 14; Lf. 21, 20; 13, 24; 21, 25; 13, 27; 21, 28)⁴³. Das LfEv. ist hier weniger jüdisch als seine Quelle.

Ein großes Interesse hat Lf. an der Schrift und dem Schriftbeweis. 18, 31 fügt er einen Hinweis darauf in die Leidensverkündigung ein, 21, 22 in die Apokalypse. 9, 31 bestätigen die Propheten Moses und Elias mit eigenem Munde schon bei der Verkündung „den Ausgang, den Jesus erfüllen solle“ („Erfüllen“ der Kunstausdruck für den Schriftbeweis). Die besondere Hochachtung vor den Propheten zeigt sich dann darin, daß sie 9, 9 und 18 die „ehrwürdigen“ zubenannt werden. 20, 18 verlängert Lf. das Schriftwort und 20, 42 zitiert er mit genauer Anführung („im Psalmbuche“). 20, 37 läßt Lf. den Herrn einen von „Moses verborgen angedeuteten Schriftsinn“ nachweisen.

Mit einigen Änderungen nähert sich der Verfasser der jüdischen Gesetzmäßigkeit. Jesu starkes Wort gegen den Sabbath Mk. 2, 27 fehlt bei Lf. 6, 4—5. Aus der Verschiebung des

Gegensatzes in Mt. 2, 18: die Pharisäer- und Johannes-Jünger fasten — die Jünger Jesu nicht, zu dem anderen in Lk. 5, 33: Jene fasten „oft und veranstalten Gebete“ — diese essen und trinken, geht hervor, daß Lk. das Fasten der Christen nicht missen mag. Auch Lk. 5, 39, die Erwähnung des alten Weines, paßt hierher⁴⁴.

Aus diesen Änderungen, die sicher geistiges Eigentum des Lk. sind, läßt sich dessen Stellung zum Judentum entnehmen wie folgt: Mit seinen sittlichen und kultischen Anschauungen befindet sich Lk. in einiger Übereinstimmung mit dem Judentume, was mit seinem Interesse am N. T. zusammenhängt. — Ein Vergleich zeigt, daß dies im wesentlichen dasselbe Ergebnis ist, wie das aus der Darstellung des P. in der AG. gewonnene. Auch zeigt gerade die Leidensgeschichte, daß Lk. weniger die geschichtlichen Tatsachen selbst, als vielmehr ihr Aussehen durch die Darstellung verändert, genau, wie es in der Geschichte des P. festgestellt wurde. Aber es würde hier wie dort schwierig sein, Inhalt und Schale, Geschichtliches und Ungeschichtliches gegeneinander abzugrenzen, wenn nicht für das Ev. die Markusparallelen einen sicheren Leitfaden böten. Nur wenige Unterschiede sind vorhanden: Einmal spielt in der AG. der Messiasbeweis und die Ausbeutung des N. T. eine größere Rolle als im Ev.; es erklärt sich das durch den Unterschied der Situation, denn dort war in den Messiaspredigten dazu mehr Gelegenheit. Ferner ist der Gegenstand, an dem die Schuld des Judentums im Streite der Konfessionen sich zeigt, dort die Geschichte des P., hier die Jesu; was durch den Unterschied des Stoffes erklärt ist. — Einen auffallenden Beweis für die Übereinstimmung bietet übrigens AG. 13, 27 ff. Was P. dort von der Leidensgeschichte erzählt, sind eben deren Charakteristika bei Lk. Daß „die Jerusalemer und ihre Oberen“ Jesus auch sollen begraben haben, ist allerdings noch eine weitere Steigerung der Polemik.

2.

Nachdem so das Wesentliche in der Stellung des Lk. zum Judentum aus sicheren Angaben ermittelt ist, soll versucht werden, das ganze Material hierfür vorzulegen⁴⁵. Denn trotz der quellen- und literar-kritischen Unterschiede⁴⁶ zwischen den beiden Werken des Lk. und in den einzelnen selbst dürfen sie — in ihrer überlieferten Gestalt gewissermaßen eine, die Unebenheiten aller ihrer Überlieferungsschichten möglichst verdeckende Politur

aus letzter Hand ihres Verfassers zeigend⁴⁷ — für den vorliegenden Zweck als eine Einheit betrachtet werden, als Werke eben dieses Verfassers, dessen Anschauungen und Absichten bei der Darstellung herauszuarbeiten es gilt. Da nun in der AG. ein Werk der hellenistischen Kultur vorliegt, das „mit allen Künsten der gemeinen Historie gearbeitet ist“ und der Literaturgattung der Aretalogien nahe steht⁴⁸, so ist von vornherein anzunehmen, daß der Verfasser mit seinen Anschauungen nicht hinter den Gegenstand der Darstellung zurücktreten wird, am wenigstens bei den Reden seiner Helden. So läßt sich denn auch am Ev. nachweisen, daß er überhaupt mit beständiger, eindringender „Reflexion“ von seinem Standpunkte aus den ihm vorliegenden Stoff zu seinem fast neuen Werke umarbeitet⁴⁹. Lf. 22 f.; AG. 13, 27 ff. ist, von diesem Standpunkte betrachtet, nur eine Probe der durchgängigen Bearbeitung. Wenn nun Lf. an einer der heiligsten Episoden der heiligen Geschichte, die allerdings für seine Zwecke die geeignetsten Handhaben bietet, sich so auffallend wenig zurückhalten kann, und wenn er seine Zwecke bei einer anderen sehr geeigneten Gelegenheit, der ersten Auseinandersetzung zwischen P. und dem Judentum, ebenso offen zutage treten läßt: so ist die Untersuchung berechtigt, Spuren, welche zu der oben gefundenen Stellung des Lf. zum Judentum passen, heranzuziehen, auch wenn die Quellenverhältnisse nicht mehr so günstig liegen wie in der bisherigen Untersuchung⁵⁰.

Die Darstellung der *Leidensgeschichte*, daß die Juden den Messias getötet haben, taucht an verschiedenen Orten wieder auf (Lf. 24, 20; AG. 2, 23—36; 3, 14. 17; 4, 10; 5, 30; 7, 52; 10, 39 [?]; 13, 27)⁵¹. Aber nur an einer Stelle klingt es so, als wenn Nichtjuden die Schuldigen seien (AG. 2, 23). Erklärt wird die Tat der Juden damit, daß sie sie unwissend vollbracht hätten (AG. 3, 17; 13, 27)⁵². Statt dessen bitten sie einen Mörder los (AG. 2, 14), obwohl Pilatus Jesus frei geben will (AG. 3, 14), vielmehr eigentlich über Jesus gar nicht zu Gerichte sitzen will und das Herodes überläßt, der auch keine Schuld an Jesus findet (Lf. 23, 6—16). Die Hauptschuld wird den Jerusalemer jüdischen Behörden zugeschrieben, die das Volk verhexen. So verfahren sie auch noch gegenüber der Urgemeinde (Lf. 23, 10. 13; 24, 20; AG. 3, 17; 12, 27 — AG. 4, 1. 5 [?]. 23; 5, 17; 5, 21). — Daß die jüdischen Behörden in Jerusalem der jungen Christengemeinde einigermaßen macht- und ratlos gegenüberstehen und mit ganz wirkungslosen Schweigegebieten sich zu helfen suchen (AG. 4,

13—18; 5, 28. 40), auch von der Wahrheit der christlichen Predigt fast überzeugt sind (AG. 4, 13. 16b), ist in der Darstellung der AG. ganz passend. Aber auffallend ist es doch, daß die Behörden sogar wegen ihres Messiasmordes ein böses Gewissen haben sollen (AG. 5, 28c; vgl. Lk. 23, 48 und auch 23, 27—31).

Diese Art, die Leidensgeschichte Jesu durch Verdrehung des Tatbestandes gegen die Juden auszubeuten, ist verständlich, wenn auch sie von dem obenangeführten Standpunkte konfessioneller Kämpfe zwischen Christentum und Judentum betrachtet wird. Einige andere Erscheinungen im LkEv. lassen sich auch noch unter diesen Gesichtspunkt bringen. Lk. 12, 11; Mt. 10, 19, welcher Vers mit großem Interesse von den Verfolgungen des Christentums spricht, erwähnt auch solche durch die Synagoge. Lk. 6, 22/Mt. 5, 11 ist mit ἀποστόμων wohl der Bann der Synagoge gemeint. — Aber der Kampf ist ja zugunsten des Christentums entschieden, denn „der Zorn ist über dieses Volk“ gekommen (Lk. 21, 23/Mt. 13, 19) bei der Eroberung Jerusalems (Lk. 21, 21/Mt. 13, 14): „Das sind die Tage der Rache!“ (Lk. 21, 22/Mt. 13, 16), die mit der Schleifung Jerusalems und Tod und Gefangenschaft seiner Bewohner endigen (Lk. 21, 24/Mt. 14, 19?) — Es wird an diesen Stellen bemerkt, daß die Zerstörung Jerusalems eine Rache gerade an seiner Bevölkerung sein soll. Nun wird dem dortigen, von seiner Behörde verhetzten Pöbel eine gewisse Rolle bei der Beurteilung Jesu zugeschrieben (Lk. 23, 4; AG. 13, 27). Es ist also möglich, daß der Verfasser die Zerstörung als eine Strafe für die Untaten der Juden ansieht. Auch Lk. 23, 27—32 ist die Zerstörung Jerusalems mit dem Morde Jesu in Verbindung gebracht. Ebenfalls zeigt deutlich, daß die ungläubigen Juden mit der Verwerfung am Gerichtstage getroffen sein sollen, Lk. 13, 26/etwa Mt. 7, 22, wenn er sie klagen läßt: „In unseren Straßen hast du gelehrt“. Es spricht sich hierin die Empfindung aus für das Rätsel, daß dort, wo der Herr lehrend gewandelt ist, gerade wenige gläubig geworden sind. Die Erzählung von der Predigt Jesu in Nazareth (Lk. 4, 13—20) berichtet dies ja schon für den Beginn seiner Wirksamkeit. — Das Programm des Christentums in diesem Kampfe, mit einer Spitze gegen das Judentum formuliert, spricht Petrus AG. 2, 36 aus. Die Verhandlungen vor den jüdischen Behörden AG. 4 f. „veranschaulichen die Drangsalierungen des Christentums“ durch die Synagoge in diesem Kampfe⁵³. Dürfte eine der hierbei wiedergegebenen Reden des

Samaliel (AG. 5, 35—39) mit den Worten des P. AG. 26, 26 zusammengebracht werden, so kann wohl gefolgert werden, daß Lf. hier gegen den Vorwurf, das Christentum sei eine Winkelreligion, dort gegen den, mit den schnell verrauchenden Bewegungen politischer Fanatiker identifiziert zu werden, Verwahrung einlege. Wie aus der Geschichte des P., so geht auch aus dem ersten Teile der AG., aus der Stoffanordnung von Kap. 6—11, hervor, daß die Spaltung zwischen Judentum und Christentum, die Heidenmission und die selbständige Entwicklung des Christentums gewissermaßen durch den Widerstand des Judentums begründet sind. Es war gezeigt, daß in den Reden des P. sich die Auseinandersetzung z. T. um die Auferstehungshoffnung drehe. Auch in dem früheren Teile der AG. ist hiervon etwas zu finden: 4, 2 und 5, 17 sind ihre stärksten Leugner, die Sadduzäer, deutlich namhaft gemacht. Sie sind „ungehalten, daß die Jünger an dem Beispiele Jesu die Auferstehung lehren“. Die Auferstehung Jesu ist ja der Punkt, auf den der Schriftbeweis des Petrus AG. 2, 24—32 abzielt, für sie treten die Apostel unerschüttert ein 4, 33. Das Interesse des Lf. an der Auferstehung spricht vielleicht schon aus seinen Zusätzen zur Geschichte von der Sadduzäerfrage (Lf. 20, 36 a. c; 38 b f.), die eine gewisse Verstärkung der Aussagen Jesu über die Auferstehung enthalten. Auch kann in v. 37 gefunden werden, daß Lf. seinen Auferstehungsglauben schon möglichst unmittelbar mit einer Prophezeiung des Moses verbinden will (s. o. S. 32, vgl. im übrigen AG. 17, 18. 32; Lf. 1, 72—79; 2, 31 f.).

Es bedarf keines Beweises, daß gerade das LfGv. am weitesten vom Judentum zum Griechentum in Sprache und Anschauung fortgeschritten ist. Es sollen daher hier nur noch Stellen beigebracht werden, an denen sich die Fremdheit des Lf. gegenüber dem Judentum auch in Einzelheiten des Sprachgebrauches zeigt. Es kommt hier die Stelle AG. 1, 19 in Betracht, wo Petrus, in Jerusalem, mit den andern Jüngern redend, die Sprache der Jerusalemer „ihre Sprache“ nennt. Der Verfasser der AG. kann sich an dieser Stelle keine Vorstellung von den Sprachverhältnissen der Zeit und des Ortes gemacht haben. Ebenso verleiht die ausdrückliche Bezeichnung „ihre Synedrium“ (Lf. 22, 66) den Worten gleich einen gewissen Abstand von der berichteten Tatsache. Lf. 23, 51 heißt es von Josef von Arimathia, daß er nicht beteiligt gewesen sei bei ihrem Rat. Hier ist das Pronomen zunächst schemenhaft unverständlich. Juden muß es freilich bedeuten, doch v. 48 schon

sind die „Volkshäuser“ erwähnt, auf die es sich allenfalls beziehen könnte. Aber der Abstand ist so groß, daß besser das Auffuchen eines Beziehungswortes aufgegeben wird. Statt dessen folgt wenige Worte weiter (v. 54) der Eigennamen: „Aus Arimathia, einer Stadt der Juden“. Das scheint, absichtlich übertrieben aufgefaßt, beinahe so, als wenn Lf. zum Wechsel des Ausdruckes neben dem wirklichen Eigennamen „Juden“ auch das Pronomen der 3. Person so gebrauche. Das gleiche gilt von Lf. 6, 23/Mt. 5, 12, wo mit „i h r e Väter“ die frühere Generation des jüdischen Volkes bezeichnet wird; „i h r e“ müssen auch hier Juden sein; die Jünger, an die nach Lf. das Wort gerichtet ist, gehören also nicht zu jenem Volke. Lf. ist übrigens auch darin allem eigentlich Jüdischen fremd, daß er die Pharisäerrede (Mt. 23/Lf. 20) in ziemlich kurzer Fassung bringt, um die Details der Gesetzeskasuistik nicht berühren zu müssen. Diese Stellen zeigen, daß dies dem Lf. fernstehende Judentum eben die andere, von ihm befehdete Konfession ist. — Ferner bedarf es auch nur des Hinweises darauf, daß die Jerusalemer Gemeinde, von Petrus geführt, Heidenmission treibend und z. T. gesetzesfrei dargestellt ist.

Die Stellung des Lf. zur S c h r i f t kann noch durch Folgendes beleuchtet werden. Seine Meinung ist, daß das Judentum die Schrift nicht recht versteht (AG. 3, 17; 7, 1—53; 8, 30—35), und zwar schon seit Generationen (AG. 7, 52); Lf. 11, 52 ist die „Erkenntnis“, zu der die Pharisäer „den Schlüssel“ weggenommen haben, vielleicht die Schrifterkenntnis. Das Christentum dagegen hat das rechte Verständnis, der Herr selbst hat es in seinem „kirchlichen Testamente“ seinen Jüngern, seiner Kirche geschenkt (Lf. 24, 25—27; 32b und besonders 44 ff.)⁵⁴, und nun betätigt sie es (AG. 2, 35 f.; 4, 10. 25—28; 8, 30—38; 18, 24. 28; f. die Stellen über den Schriftgebrauch in den Episoden der AG. zu c). Die „Schrannenlosigkeit des Schriftbeweises“ von den „Propheten der Urzeit“, die „alle diese Tage verkündigt haben“, bis zu der „Aufrihtung aller“ ihrer Weissagungen in der Endzeit, zeigt AG. 3, 21—24. Diese Stelle klingt fast wie ein Programm gegenüber dem Judentum, den Schriftbeweis betreffend. Vgl. auch 3, 18: „alle“ Propheten bezeugen das Leiden des Messias; 10, 43: „alle Propheten“.

Ähnlich dem persönlichen Eingreifen der alttestamentlichen Autoritäten für die Schrift und ihre Erfüllung (Lf. 9, 32; f. o. S. 32) verkündigt auch Jesus selbst bei Lf. an sich selbst die Erfüllung

der Verheißung an entscheidenden Punkten seines Wirkens (A. 4, 18—21 zu Beginn, 18—31 bei der letzten Leidensverkündigung; 22, 37 zu Beginn seines Leidens, und vor allem in dem das Ev. beherrschenden Schlußkapitel). — Die AG. hat auch einige vorzügliche Beispiele für den Schriftbeweis: der Fortschritt der Mission vom Judentum zum Heidentum in der Geschichte des P. (13, 40. 47; 28, 26—28), aber auch schon vorher in der Geschichte der Urgemeinde (AG. 10 und 15) ist an die alttestamentlichen Verhandlungen geknüpft. Aber auch die Ersatzwahl für Judas, oder das noch schwierigere Problem, daß ein unmittelbarer Jünger Jesu so wie er endigen könne, findet seine Erklärung in der Schrift. Zweimal (2, 29 und 13, 36) wird durch den Tatsachenbeweis des Todes Davids gezeigt, daß die angezogenen Schriftstellen nicht auf ihn gehen können; er hat vielmehr das Kommen des Messias aus seinem Geschlechte und dessen Auferstehung „vorhergesehen“ und „gewußt“ (AG. 2, 30 f.). AG. 3, 25 f. knüpft sich der Beweis an das Wort εὐλογηθήσονται — εὐλογοῦντα. AG. 4, 25—28 ist die Verurteilung durch Heiden und Juden, Pilatus und Herodes, als Erfüllung von Psalm 2, 1 f. aufgefaßt. Hier, wie AG. 10, 43 und auch wohl A. 4, 25 erscheint der Kunstausdruck ἐπ' ἀληθείας zur Bezeichnung des Zusammentreffens von Geschichte und Schriftwort. Ausführlich wird die wichtige Weissagung Jes. 53, 7 f. ausgeschrieben und nach kurzer Abweisung falscher Auslegungen als Ausgangspunkt für eine erfolgreiche Verkündigung über Jesus benutzt (AG. 8, 28—35). Zwei große Predigten (des Petrus AG. 2, 14—36; des P. 13, 16—37) stellen sich eigentlich nur als Schriftauslegungen dar; die religiös-sittlichen Sätze bilden nur ihren bedeutend kleineren Schluß (2, 38—41; 13, 38—39; hier beginnt v. 40 f. sogar noch einmal der Schriftbeweis). In anderen Reden spielt der Schriftbeweis wenigstens eine sehr große Rolle. Sein Hauptproblem ist der Erweis von Jesu Messianität gegenüber dem Judentum, seiner Auferstehung, seinem Leiden; die Beseitigung des „Ärgernisses“ am „Zeichen, dem widersprochen wird“ (A. 2, 34). Statt der vielen Stellen brauchen nur ihre wichtigsten Programme A. 24; AG. 2 und 13 angeführt zu werden. — Die reichsten Beispiele von Schriftzitataten bietet aber die erste große Abrechnung des Christentums mit dem Judentum in der AG., die Stephanusrede (Kap. 7). Sie muß besonders behandelt werden, wenngleich schon einige Stellen aus ihr gelegentlich benutzt worden sind. Das Verständnis dessen, was A. mit ihr im Zu-

sammenhänge seiner Schrift sagen will, ist wohl am bequemsten aus dem Schlusse v. 51 ff. zu entnehmen⁵⁵. Hier wird mit aller Schärfe behauptet, daß Väter wie Söhne der Juden sich dem heiligen Geiste widersetzen; jene haben alle Propheten des Messias verfolgt, diese ihn selbst verraten und gemordet (also Auffassungen, wie in der Leidensgeschichte bei Lf.). Das Gesetz, das sie sogar „auf Anordnung von Engeln“ erhalten haben, haben sie nicht bewahrt. Wie beweist Stephanus diesen Vorwurf? Zunächst an der Geschichte des Moses. Gott führt wunderbar und unter Verheißungen die Erzväter (v. 2—16), denen er auch ein Zeichen für seine Verheißungen gibt, die Beschneidung. Die Verheißungen erfüllen sich dann in Moses (v. 17) in seiner wunderbaren Vorbereitung (17—22); als er aber zum erstenmale für sein Volk wirken will, wird er schmähslich von ihm verkannt (v. 23—29). Nun beginnt sein eigentlicher Beruf: nach neuer Vorbereitung (v. 30—34) erfüllt er, trotz der erlittenen „Verleugnung“ (v. 35) die höchsten Aufgaben an seinem Volke, die in der Übergabe des Gesetzes, „lebendiger Worte“, gipfeln (v. 35—38). Aber gerade jetzt (v. 39—43: „sie wollten nicht“!), bei der Vollendung der Verheißungen fällt das Volk, und zwar in der allerundankbarsten Weise, wieder von Moses und Gott ab. — Den anderen Beweis für den Abfall des Volkes — auch wieder dann, wenn es ihm unter Gottes Führung am besten geht — läßt Lf. den Stephanus an der Geschichte des Jerusalemer Heiligtums erbringen. Obwohl Gott selbst Anordnungen für die Stiftshütte getroffen hatte und diese sich auch bis auf Davids Zeiten glänzend bewährt hatten (v. 44—46), gründet doch Salomo einen Tempel⁵⁶. Aber der Prophet sagt ja schon, daß „der Himmel Gottes Thron“ ist. — Diese Rede wimmelt nun von mehr oder weniger ausführlichen Zitaten; am genauesten sind die beiden zur Widerlegung des Judentums und seiner Religionsauffassung herangezogenen (v. 42 f. und 49 f.). Ein solcher Gang durch die Geschichte Israels an der Hand des A. T. findet sich in kleinerem Maßstabe übrigens auch AG. 13, 17—22. Der Verfasser kennt ferner außerkanonische Traditionen zum A. T. (vgl. die Spekulation über die Zahl 40, nach der das Leben des Moses v. 23 und 30 periodisiert wird). Am wichtigsten ist in der Rede das Gesetz. Das zeigt sich in dem Ansteigen ihres Aufbaues, besonders bis zu v. 38, in dem Prädikate, das es dort erhält („lebendige Worte“), in der Feierlichkeit, mit der von Moses gesprochen wird (besonders v. 35—38, wo jeder Vers mit „dieser“ beginnt; Moses

erscheint v. 35 und auch schon v. 22 geradezu als Typus auf den Messias). Entsprechend dem Ziele der Rede wird mehrfach betont, daß das Judentum verständnislos von Moses abgefallen sei und seinen Gesetzgeber verleugnet habe (v. 25, 27, 35, 39—43, vgl. 48 ff.). Stephanus faßt sich im Verlaufe seiner Rede, während der sachlichen Auseinandersetzungen, mit seinen Zuhörern in der 1. Person des Pronomens zusammen, nur am Ende, wo er energisch angreift, läßt Lf. ihn seine Zuhörer unmittelbar mit „ihr“ anreden⁵⁷. — Daß Lf. die Propheten („alle“; vgl. Lf. 24, 27 „alle Schriften“) öfter zitiert, ist bereits bemerkt; er unterscheidet sich von seinen Quellen durch Zusatz Lf. 7, 28/Mt. 11, 11 (L.; Johannes der Täufer ein Prophet), Lf. 13, 28/Mt. 8, 11 (L.; „alle“ Propheten), Lf. 18, 31/Mt. 10, 38 (Leidensweisagung). Die Psalmen führt nur Lf. im N. T. an (Lf. 20, 42; 24, 44; AG. 1, 20; 13, 33), von drei Stellen in den Briefen abgesehen. Für seine starke Benutzung des N. T. beruft sich Lf. auf dessen göttliche Inspiration (AG. 1, 16; 3, 18. 21; 4, 25; auffallend ist, daß trotzdem „im heiligen Geiste“ Mk. 12, 36 in der Parallele Lf. 20, 42 ausfällt). Durch seine genaue Bekanntschaft mit den LXX ist Lf. in theologischer Sprache und auch wohl in seinen Vorstellungen von ihnen abhängig (die Messiasprädikate „Knecht Gottes“ AG. 3, 13. 26; 4, 27. 30; „der Heilige“ 3, 14; 4, 27; „der Gerechte“⁵⁸ 3, 14; 7, 52; 22, 14). Dieser „bibelfundige“ Mann verfügt überhaupt durch Vermittelung der LXX über einen hebraisierenden Erzählungsstil⁵⁹. So schließt er sich mit dem Gebrauche von λαός für jüdisches und ἔθνος für nichtjüdisches Volk in der AG. fast ganz der Gewohnheit der LXX an⁶⁰. Vgl. auch den Gebrauch von Ἰσραήλ, Ἰσραηλιταὶ und Ἰερουσαλήμ. Im Ev. steht es ziemlich ebenso. Λαός ist in dem Sinne „Volksmasse“ hier von selbst meist gleich „jüdisches Volk“. Mit Nachdruck ist es 21, 23 und 22, 66 (s. S. 31) verwandt, und ganz unmißverständlich ist nur 2, 32: λαός „das Volk Israel“. Lf. 1, 68 und 77 bedeutet es „heiliges Volk“ und es ist bei der Rücksicht, die die Einleitung des Ev. auch auf die Heiden nimmt (2, 32), darunter auch die Christenheit mit zu verstehen. Im Sinne von „Heiden“ wird die Vokabel nur 2, 31 im Schriftzitate verwandt. Ἐθνος = Heiden Lf. 7, 5; 23, 2⁶¹.

Für die mit diesem Interesse am N. T. zusammenhängende Gesetzmäßigkeit läßt sich noch folgendes anführen: Die Vorgeschichte des LfEv. (Kap. 1 f.) wird offenbar mit liebevoller Breite so dargestellt, daß sich in ihr eine Kontinuität der Entwicklung

vom Judentum zum Auftreten Christi zeigt. Ebenso sind in der AG. die Verbindungen zwischen dem Judentum und dem jungen Christentum erhalten. Dieses beteiligt sich am Tempeldienste (3, 1. 11; 5, 12), seine auswärtigen Glaubensgenossen gehören der Synagoge an (9, 1). Die Gesetzhaltigkeit des Christentums, besonders die des P. (s. v. S. 15 zu c), muß für Lk. umso wichtiger sein, als er es unternimmt, bei dem Judentum das vollkommene Gegenteil nachzuweisen (AG. 7). — Am deutlichsten ist das im 15. Kapitel, das schon mehrfach berührt wurde. Wegen seiner Wichtigkeit (vgl. seine zentrale Stellung, die Feierlichkeit der Darstellung z. B. v. 22—29) verdient es, noch besonders erwähnt zu werden. Das Kapitel enthält eine prinzipielle Auseinandersetzung des Lk. mit dem jüdischen Gesetze. Zunächst wird es rundweg als „schon lange“ von der neuen Religion durch Gottes Fügung überwunden abgelehnt. Daher verschwindet auch hier die Beschneidungsfrage mit v. 5. Den Schriftbeweis für die Tatsachen erbringt nun Jakobus (v. 15 ff.); dann aber, nach aller Ablehnung der Gesetzesbeschwerlichkeiten (v. 19), wird doch eine beschränkte Zahl mehr zeremonieller Vorschriften unter ausdrücklicher Berufung auf die sabbathlichen Moses-Vorlesungen der Synagoge beibehalten (v. 20 f.). Dieser Vorschlag des Jakobus findet feierliche Bestätigung (v. 22 f.). Das Kapitel endet also nach der doppelten (v. 10 f. 19) Absage an das Gesetz einigermaßen überraschend. — Entsprechend der aber schließlich siegenden Gesetzhaltigkeit hat Lk. auch ein besonderes Interesse an den Proselyten (προσήλυτος AG. 2, 10; 6, 5; 13, 43 — sonst nur noch Mt. 23, 15. Vgl. σεβόμενος AG. 13, 43. 50; 16, 14; 17, 4. 17; 18, 7; φοβούμενος AG. 10, 2. 22; 13, 16. 26). Es sind dies z. T. vermögende Leute, die der Synagoge mancherlei Almosen haben zukommen lassen. Auch legt Lk. dem guten Zeugnisse der Synagoge für Personen seiner Geschichte großen Wert bei (Lk. 7, 1—6; AG. 10, 22; 22, 12). Der zum Christentum übertretende äthiopische Eunuch ist ebenfalls schon der jüdischen Religion zugewandt (AG. 8, 27). Die bevorzugte Stellung der Juden, welche in der sich einigemal wiederholenden Formel „Juden und Griechen“ gefunden werden kann, erklärt sich in diesem Zusammenhange zwanglos⁶². Im ganzen hinterlassen die Schriften des Lk. (vgl. vor allem die Auswahl in den PGeschichten!) den Eindruck, als wenn er eine gewisse persönliche Hochachtung vor der „ehrwürdigen Religion“ des Judentums habe⁶³. — Mit dem Grundsatz, das Evangelium zuerst den

Juden zu predigen (AG. 2, 39; 3, 25; die Bedenken des Petrus und der Jerusalemer Gemeinde Kap. 10 f.), der hier erwähnt werden mußte, verhält es sich aber ähnlich wie mit derselben Sache bei P. (f. v. S. 17 f. zu f.). Es ist dies eine nur genannte, in Wirklichkeit nach der Anweisung des Herrn (Lk. 24, 47; AG. 1, 8) und der Ansicht des Petrus (AG. 2, 39; 3, 25) und in der Geschichte der ältesten Kirche (AG. 10 f.; 15) schnell überwundene Periode.

Das Ergebnis ist also, daß sich die oben durch Vergleiche mit den Briefen und dem MtEv. gefundene Stellung des Lk. zum Judentum auch in zahlreichen Symptomen über seine ganze Schrift hin mit geringen, durch die stofflichen Verschiedenheiten bedingten Unterschieden verbreitet zeigt. Denn außer der Annäherung an die Schrift und auch in energischem Angriffe (Darstellung der Leidens- und Missionsgeschichte!) geführtem Kampfe mit dem Judentum für das Christentum überhaupt ist aus der AG. allein, dem allmählichen Zurücktreten der Jerusalemer Gemeinde, dem zur Heidenmission hinführenden, kunstvollen Aufbau von Kap. 6—11, dem Interesse an Proselyten und Diaspora („Christenname“ zuerst in Antiochien!), der schematischen Darstellung der Mission des P. in ihrem Fortschreiten vom Judentum zum Heidentum, der Bedeutung, welche durch die Darstellung von Kap. 13—28 dieser Mission des P. überhaupt und durch die Betonung ihrer beiden Endpunkte (13, 40 f. und 28, 25—28) gerade diesem Schema gegeben wird — aus alledem ist zu schließen, daß das Recht des Christentums besonders an der Geschichte des P. dargestellt werden soll, „welche zeigt, wie es gekommen ist, daß das Judentum durch das Christentum in seiner Weltmission abgelöst ist“⁹². — Im übrigen ist das Verhältnis des Lk. zum Judentum in den beiden Schriften so einheitlich, daß sogar die oben (f. S. 20 f.) gefundenen Gegensätze im PBilde der AG. sich als solche in der Anschauung des Lk. selbst wiederfinden. Wie P. dem Judentum fremd ist, und doch an eigentlich jüdischen Zeremonien Interesse hat, so ist auch Lk. dem Judentum fremd und erzählt doch mit sichtlicher Freude an der Sache in der Vorgeschichte seines Ev., wie Jesus und sein Vorläufer aufs engste mit dem Judentum und seinen Riten verbunden sind. Wie ferner P. die alte Religion des Judentums für sich in Anspruch nimmt, so auch Lk. (Berufung auf „alle ehrwürdigen Propheten“) — und doch ist für beide die Quelle dieser Religion, das A. T., ein christliches Buch. Aber diese Gegensätze lassen sich mit dem jetzt beigebrachten Material,

der zweite noch vollständiger beseitigen, der erste noch mehr mildern, denn es zeigt sich ja bei Lk. überhaupt, noch mehr als nur aus seinem PBilde, daß das N. T. für ihn ein durch und durch christliches Buch ist. — Wie nun oben gerade die aus dem PBilde der AG. herausfallenden Züge viel Vertrauen als geschichtliche verdienten, so auch hier, wegen ihres jüdisch-palästinischen Milieus an sich die Angaben über Jesu und seines Vorläufers Jugend. Eine weitere Untersuchung muß noch verschoben werden (s. u. S. 46 und 51).

Und durch dieses ganze Material wird jetzt auch der Abstand des PBildes der AG. von dem der Briefe noch deutlicher. Es gilt das nach den letzten Bemerkungen besonders von der Frage des Schriftgebrauches, die oben (s. S. 25) noch nicht ganz klar beantwortet werden konnte. Wenn in den PBriefen das N. T. nach der rabbinischen Methode auch schon tatsächlich als christliches Buch gebraucht wurde, so wird das in den LSchriften nicht nur in erhöhtem Maße fortgesetzt, sondern auch noch weitgehend theoretisch gerechtfertigt (Lk. 24, 44 ff.) und im scharfen Gegensatz zum Judentum ausgebeutet (z. B. AG. 7). Ferner können die Untersuchungen über den Sprachgebrauch zu AG. 13, 26 ff. durch die deutlicher beweiskräftigen Stellen (s. o. S. 37) gestützt werden. — Es wurde oben der Abstand zwischen dem P. der Briefe und dem der AG. durch den Gebrauch des Wortes „Gesetz“ in beiden Quellen veranschaulicht. Ein ähnliches Verhältnis zeigt die Tatsache, daß P. seinen Christusglauben an Abraham, den alten Glaubenshelden, anknüpft und das mosaische Gesetz ausschaltet (Röm. 4); Lk. dagegen mißt dem Moses hohe Bedeutung bei (AG. 7 Messiasprädikate!) und leitet die Formen der Sittlichkeit gerade aus seinen Gesetzen her (AG. 15, 21). — Von dem nunmehr gewonnenen Standpunkte erscheint es also, wie von dem Ergebnisse des Vergleiches zwischen P. und seinem Bilde in der AG. aus gleichmäßig unmöglich, diese AG. über das S. 28 angegebene Maß hinaus als Quelle für die Darstellung des geschichtlichen Verhältnisses des P. zum Judentum zu benutzen.

V. Stellung des Lukas zum Judentum im Verhältnisse zur altchristlichen Literatur.

Um die Frage nach der Bewertung der AG. als Quelle für die Geschichte des Apostels P. nicht zu verwirren, wurden die beiden Werke des Lf. bisher gewissermaßen zeitlos betrachtet, nicht immer zum Vortheile der Darstellung. Damit aber ihr Unterschied in der Stellung zum Judentum von der der PBriefe verständlich werde, müssen die Anschauungen und Zwecke des Lf. erläutert werden. Das geschieht am besten dadurch, daß sie zunächst einmal chronologisch fixiert, in Zusammenhang mit ähnlichen Erscheinungen in der Geschichte der altchristlichen Literatur gebracht werden⁶⁵.

Die LfSchriften stehen nach Ausweis des Ev. zwischen Mt. und Joh.⁶⁶, und zwar, wie in anderer Hinsicht, so auch in der auf die Stellung zum Judentum näher bei Joh. als bei Mt. Für Matthäus ergibt sich aus den Veränderungen an Mt. in der Leidensgeschichte folgendes: Die Erweiterung der Frage und Antwort zwischen den Anklägern und Pilatus Mt. 27, 20/Mt. 15, 11 ff. zeigt, daß der Wunsch besteht, Pilatus auf Kosten des Judentums zu entlasten. Dem entspricht es, wenn einerseits Pilatus von seiner Frau gewarnt wird (v. 19) und symbolisch zum Beweise seiner Unschuld seine Hände wäscht (v. 24) — und andererseits die Kläger die Blutschuld auf sich nehmen (v. 25) und schon vorher der Hohepriester sich einer solchen bewußt ist (27, 6 „Blutgeld“); auch Josef von Arimathia ist nicht mehr Ratsherr, sondern nur Jünger Jesu (27, 57). Damit sind deutliche Ansätze, die zu Lf. hinleiten, gegeben. Die Veränderungen sind aber noch schwächer als die Umarbeitungen des Lf., welcher es versteht, einen ganz anderen Gesamteindruck zu erzielen als seine Vorlage. — Das Interesse des Mt. am Alten Testamente und Gesetze ist ebenfalls über das seiner Quelle hinaus gewachsen. Aber ein das Maß betreffender Vergleich mit Lf. ist hier nicht möglich, weil das Interesse andersartig ist. Denn das MtEv. ist für judaisischere Kreise verfaßt als das des Lf. Und mit dem Schriftbeweise befolgt Mt. eine andere Methode als Lf.; er fügt einzelne Zitate an manchen Stellen der Darstellung hinzu, während Lf. sich gelegentlich theoretisch über den Schriftgebrauch äußert.

Näher steht, wie gesagt, J o h a n n e s⁸⁷ dem Lf., aber er führt auch schon kräftig über ihn hinaus. Literarische Abhängigkeit des Joh. von Lf., die nicht in Abrede gestellt werden kann, genügt nicht zur Erklärung der nunmehr zu besprechenden Stellen, da die Abhängigkeit von den anderen Synoptikern ebenfalls vorhanden ist. Es soll nur eine charakteristische Auswahl der Stellen aus dem reichen Material bei Joh. gegeben werden. Mit harter Konsequenz ist schon von früheren Partien des Werkes ab der jüdischen Behörde (gerade ihr, vgl. 7, 42) die Schuld am Messiasmorde zugeschrieben. Schon Kap. 7 f. disputiert Jesus ganz offen mit seinen Gegnern über diese Tatsache. Nur die Hinrichtung scheint deren Absicht zu sein (18, 31). Überhaupt sind diese „J u d e n“ eine geschichtlich unfaßbare, gespenstisch überall auftauchende Masse von Feinden Jesu, d. h. sie sind das Judentum als Feind des Christentums. Charakteristisch für die Ähnlichkeit des Lf. und Joh. ist Joh. 15, 20—25. Nachdem Jesus die Verfolgungen, welche ihm und seiner Kirche von seiten der „Juden“ drohen, vorausgesagt hat, spricht er von „ihrem“ Geseze als einer ihm ganz fremden Sache; 18, 20 sagt Jesus zu dem Hohenpriester, daß er vor „allen Juden“ gelehrt habe. Das Judentum bannt die Befenner des Christentums aus seinen Synagogen (12, 42), und dafür greift es der Verfasser so energisch an, daß er Jesus alle Juden kurzerhand als Teufelskinder bezeichnen läßt (8, 44). Daß „das Heil von den Juden kommt“ (4, 22), ist jedoch nur eine durch das „aber“ (4, 23) der Weltmission überholte geschichtliche Erinnerung (vgl. den ganzen Ton dieses Ev.). Josef von Arimathia ist nur ein Jünger Jesu (19, 38). — Die politischen Mächenschaften des Judentums treten schon Joh. 11, 49 hervor. Der Prozeß Jesu wird dann ganz zu einem politischen umgestempelt, die römische Behörde sucht die Verhandlungen abzulehnen, findet dann aber kein Verbrechen bei Jesus und sucht mit Geißelung davonzukommen. Daß sie ihn dennoch kreuzigen läßt, wird durch einen politischen Schachzug der Juden erklärt (19, 12). Nach der Königswürde zu streben — die politische Anklage, welche die Juden offenbar dem Prokurator vorgelegt haben müssen, obwohl 18, 19—33 nichts davon zu lesen steht; sie kommt vielmehr erst 19, 12! — lehnt Jesus entschieden ab (18, 33—37). Und nun erscheint das Wort „König der Juden“ nur noch als ein Hohn im Munde der Römer (18, 39; 19, 3. 14. 15; 19, 2), welcher den Juden höchst peinlich ist (19, 21) und gegen den sie sich nur wehren können, in-

dem sie sich kaiserlicher stellen als der kaiserliche Beamte (19, 15). Daß es den Juden aber eigentlich darum zu tun ist, den Anspruch des Christentums auf Messianität und Gottessohnschaft Jesu zu unterdrücken, geht aus Joh. 19, 7 mit aller Offenheit hervor (vgl. 5, 18; 10, 33). Der Prozeß vor dem Synedrium (18, 19—21; eigentlich nur diese drei Verse) ist nur ein Lehrprozeß und sehr stark zusammengeschrumpft. — Trotz der Entfremdung des Joh. vom Judentum macht sich doch ein „palästinensischer Lokaltone“⁶⁸ bei ihm an einigen Stellen bemerkbar. Das bequemste dürfte sein, diese auf Traditionen zurückzuführen, die dem Schriftsteller dieser christlichen Generation auch in Ephesus (?) aus Palästina zukommen können (schriftliche?). Bei der Genauigkeit der hier in Betracht kommenden Ortsangaben könnte auf Quellen schon apokryphen Charakters geschlossen werden. Hier läge dann eine Ähnlichkeit mit dem LkEv. vor, dessen Vorgeschichte mit „palästinischem Lokaltone“ (s. o. S. 40 ff.) sich auch am bequemsten auf eine neben Mk. und L sekundäre Quelle zurückführen läßt. Unter dieser Voraussetzung hebt sich, wie im JohEv., so auch der im LkEv. empfundene Widerspruch (s. o. S. 42). — Der Schriftbeweis spielt bei Joh. eine große Rolle (2, 22; 7, 38. 42; 10, 55; 19, 36 f.; 20, 9); auch führt Jesus ihn häufig selbst (5, 39. 46; 12, 18 f.; 17, 29b; 19, 28 ff.). Die Frage des jüdischen Gesetzes tritt in Joh. bis auf Streitreden, wie etwa 5, 1—18; 7, 19—24 zurück. Neu dagegen ist in seiner Anwendung gegen das Judentum der Wunderbeweis (z. B. Auferweckung des Lazarus 11, vor allem etwa v. 35—38). Das sind, was das Verhältnis des Joh. zum Judentum angeht, bemerkenswerte Unterschiede von Lk. — Im wesentlichen ist aber die Stellung des Joh. zum Judentum dieselbe, wie die bei Lk., nur folgerichtig noch weiter entwickelt und hierdurch für manche Probleme des Lk. wie für den in einem „Leben Jesu“ ungeschichtlich starren Sprachgebrauch zur Bezeichnung des Judentums, für den Beweggrund des Pilatus, seine Zustimmung zur Kreuzigung zu geben, was bei Lk. noch schlecht motiviert erschien, und für den Spott der Römer über den „Judenkönig“ gewissermaßen eine Erklärung zu Lk.

Aber nicht nur Erklärungen für solche Einzelheiten, auch für den Gesamtcharakter der LkSchriften bietet Joh. Denn die zum Teil angreifende Apologetik gegen das Judentum, angesichts auch des römischen Staates, die sich besonders in der AG. mannigfach bemerkbar machte, tritt in Joh. mit solcher Deutlichkeit und

Schärfe auf, daß sie als ein wichtiges Charakteristikum und auch wohl als eine seiner wichtigsten Zweckursachen bezeichnet werden muß. Aus der Art, wie Joh. den größten Teil des Lebens Jesu zu einer Auseinandersetzung zwischen Christentum und von Anfang an verstocktem Judentume macht, wird eine Szene, wie Lk. 4, Jesu Predigt und Verwerfung in Nazareth, auch die Auffassung der ersten und letzten Kap. der AG. als einer Abrechnung des Lk. mit dem Judentum, verständlich. Jetzt kann auch die Umformung der Lk-Leidensgeschichte nicht mehr wundernehmen, die ja bei Joh. mit besonderer Deutlichkeit nicht nur die Ablehnung des Vorwurfs ausspricht, daß Jesus ein gehentter Aufrührer sei, sondern auch der Nachweis ist, daß er trotz seines Todes der Messias sei, vielmehr noch die fulminante Anklage, daß „die Juden“ in aller Schändlichkeit seine Mörder sind. Mit Recht werden daher apologetische Zwecke auch in den Lk-Schriften stark betont.

Wird Mt. für das Jahr 80, Joh. für das erste Viertel des zweiten Jahrhunderts angesetzt, so können die Lk-Schriften wegen ihrer größeren Verwandtschaft mit Joh. zunächst schon einmal unterhalb der Mitte zwischen beiden erstgenannten Evv., d. h. an die Jahrhundertwende gestellt werden. Aber noch andere Beziehungen in der frühchristlichen Literatur sprechen für diese späte Ansetzung.

Denn auch das Petrus-evangelium⁶⁹ gibt ganz ähnlichen Anschauungen Ausdruck. Da dies etwa um die Mitte des zweiten Jahrhunderts entstanden ist⁷⁰, so muß literarische Abhängigkeit von seinen Vorgängern für sein Entstehen in Rechnung gezogen werden, jedoch ist daneben auch selbständiges Wachstum der in ihm vereinigten Traditionen anzunehmen, und jedenfalls bezeugt sein bloßes Dasein, daß die von ihm vertretenen Interessen zu seiner Zeit noch vorhanden sind. Durchweg sind in dem erhaltenen Teile des Petrus-Ev. (fast die ganze Leidensgeschichte) „die Juden“ die Mörder Jesu, und zwar steigert sich die Anhäufung „ihrer“ Schuld in einer geschmacklosen Weise. Im ganzen Fragmente wird ohne jede geschichtliche Anschauung mit einer gewissen Selbstverständlichkeit von ihnen, den fast ganz allein handelnden Personen, in der 3. Person des Plurals erzählt; nur § 1, 23, 25, 52 wird ihr Name, „die Juden“ genannt. Ihr Widerspruch gegen Jesu Gottessohnschaft nimmt eine geradezu groteske Form an (§ 6). — An der Figur der „Juden“ und an ihrer Entwicklung lassen sich die bisher gemachten Beobach-

tungen veranschaulichen. Es zeigt sich in den vier Evv. Mt. — Lk. — Joh. — Petrus in steigender Linie die Tendenz, möglichst „den Juden“ alle Schuld am Tode Jesu zu geben. Durch diese ungeschichtliche Betrachtungsweise werden „die Juden“ langsam vom geschichtlichen Boden weg in den Bereich der Legende erhoben und werden Figuren: die typischen Feinde Jesu und des Christentums. Diese Figuren führen nun ein von geschichtlichen Fesseln freies Leben weiter, haben eine eigene formale Entwicklung, die von dem gemüthlichen, volkstümlichen Bedürfnisse getragen wird, diese Figuren psychologisch verständlich zu machen⁷¹. So müssen sie, die den Messias töten, diese Schuld auch empfinden:

Bei Mt. ist ein solches Bewußtsein schon angedeutet (27, 6. 25),

bei Lk. ist es soweit gewachsen, daß seine Ungeschichtlichkeit schon auffällt (s. o. S. 34),

bei Joh. schweigt es, da er in seiner überirdischen Darstellungsweise auch sonst kein Interesse an psychologischer Begründung hat (vgl. z. B. die Judasepisode 13, 26 ff.),

daß für schnellst denn das Schuldbewußtsein „der Juden“ im PetrusEv. auch mit apokrypher Übertreibung in die Höhe (§ 25, 28 ff. 48). — Ähnlich übertrieben ist auch die Darstellung anderer Personen in der Leidensgeschichte. So erscheint der König Herodes als Richter, Pilatus fast nur als Beisitzer, eine Entwicklung aus Ursprüngen, von denen Lk. 22, 6—12 zeugt (§ 1 f.; jedoch ist aus dem Anfange des Fragmentes nicht ganz Sicheres zu entnehmen) und — Freund des Josef (§ 3). Dieser ist wieder ein Freund des Herrn, und so rückt Pilatus Jesu sehr nahe, wird also immer mehr entschuldigt (vgl. die spätere Pilatusliteratur!). Auch hier sind nur die bedeutenderen Stellen beigebracht. — Dieser Rest des PetrusEv. scheint sich aber darin von den früher besprochenen Evv. zu unterscheiden, daß „die bösen Juden“ und Pilatus usw. zu sehr Typen der apokryphen Legende sind, die Belebung durch das Gegenwartsinteresse des konfessionellen Kampfes aber nachläßt. Auch fehlt der Schriftbeweis, diese Hauptwaffe des Christentums im Kampfe mit dem Judentum vollständig. Hierin macht sich ein Abstand zwischen Lk.-Joh. und dem PetrusEv. bemerkbar. Da aber die Gruppe Lk.-Joh.-PetrusEv., was die Stellung zum Judentum sonst anbelangt, trotz des Zurücktretens der Gesetzesfrage im Joh. (s. o. S. 46), des Schriftbeweises im PetrusEv.,

enger verbunden ist als Lf. mit Mt., so muß es doch bei der späten Datierung des Lf. an die Jahrhundertwende sein Bewenden haben.

Die Apokalypse (z. Bt. Domitians. „Synagoge des Satans“ 2, 9 und 3, 9)⁷² und die Didache (etwa 130—160⁷³ „die Heuchler“ 8, 1 f. = Juden), nötigen durch die Schärfe ihrer allerdings andersartigen Polemik ebenfalls, diese Datierung aufrecht zu erhalten.

Eine charakteristische Art des Schriftgebrauches, die theologische Verwendung eines Auszuges aus der heiligen Geschichte, findet sich, wie AG. 7 und 13, 17—22, so Hebr. 11 (etwa im Jahre 85), 1. Clem. 4 (etwa im Jahre 95)⁷⁴, 4. Esra 3, 4—27 (ebenfalls 90er Jahre). Jedoch ist diese Art der Schriftbenutzung auch sonst möglich und kann daher für eine Datierung nicht ausschlaggebend sein. — Etwas anderes ist es aber mit der Auffassung, daß das rechte Verständnis der Schrift bei dem Christentum, nicht bei dem Judentum sei. Letzteres nimmt Lf. fest an, ersteres tatsächlich auch (s. v. S. 37 ff.), aber er bringt noch nicht die Formulierung, das Judentum sei „unverständlich“, in „Irrtum“ befangen (AG. 3, 17 und 13, 27 beziehen sich nicht auf Schriftverständnis). So etwas sagt erst der Barnabasbrief ausdrücklich, z. B. 2, 8 ff.; 10, 9 und sonst im ganzen Briefe. (Geschrieben etwa 117—132)⁷⁵. Dieser Irrtum der Juden ist die Wirkung eines „bösen Engels“ (9, 4; vgl. 2, 10). Im übrigen steht, was die konsequente Ausbeute des A. T. für das Christentum betrifft, der BarnBrief den LfSchriften nahe. So hat nach der Meinung seines Verfassers schon Moses den für Christen gültigen Bund empfangen (4, 6 f.; vgl. 14, 1—5). Sein Gesetz eignet er sich durchweg an, indem er mit der Daumenschraube allegorischer Auslegung aus ihm herausbringt, was er will. Bezeichnend ist das 10. Kap. Bei derartiger Auslegung auch der einfachen Speisegebote des Pentateuchs ist es leicht verständlich, wie die mosaischen Gesetze als „lebendige Worte“ bezeichnet werden können (AG. 7, 38). Dann erinnert auch die günstige Beurteilung des Moses an dies Kap. der AG. In der Praxis geht also der BarnBrief mit seiner Christianisierung des A. T. ein Bedeutendes über die LfSchriften hinaus. In dem Sprachgebrauche, die Juden nur mit „sie“, „jene“ oder ähnlich (2, 7. 9; 3, 1. 6; 4, 6 ff.; 9, 4 f.; 10, 9. 12; 12, 10 („Sünder“); 13, 1; 14, 1—5), die Christen dagegen einfach mit der ersten Person des Plurals (des

Pronomens) zu bezeichnen, paßt der BarnBrief aber ebenfalls zu den VtSchriften.

Für eine Geseßlichkeit in den Schriften dieser Zeit, welche sich den alttestamentlichen Vorschriften nähert, braucht nur auf die angeführten Stellen der Didache verwiesen zu werden, um ein Beispiel für viele zu geben.

Beim PetrusEv. wurde bemerkt, daß in ihm das apologetische und polemische Interesse gegenüber den älteren Schriften nachlasse. Das ist sehr wohl begreiflich, da es zur Zeit dieses Ev. schon Schriften gibt, die eigens solchen Zwecken dienen, sodaß diese nicht mehr in geschichtlichen Darstellungen zum Ausdrucke gebracht zu werden brauchen. Ein Beispiel hierfür ist der angeführte BarnBrief, aber nur 3. T., denn an Schärfe der Polemik gegen das Judentum läßt er zwar nichts zu wünschen übrig, aber er hat keinen apologetischen Charakter, wendet sich nur an Christen. Daher auch seine Literaturform, ein Lehrbrief. Nur polemische und apologetische Beiträge zum Kampfe der Konfessionen sind die großen Schriften Justins⁷⁶, die in hervorragendem Sinne der Auseinandersetzung zwischen Christentum und Judentum gewidmet sind und sich auch nicht nur an Christen (und Juden), sondern auch an eine interessierte, breitere Öffentlichkeit wenden. Diese Schriften zeigen im Grunde noch dasselbe Verhältnis zum Judentume wie die VtSchriften: der Kampf, in welchem dem Judentum böswillige Verstocktheit vorgeworfen wird, die Ausbeute des N. T., dessen Propheten Normen der christlichen Religion sind (AG. 26, 27; vgl. Dialog 136). Nur hat die Hitze des Kampfes und die Stärke der Ausplünderung des N. T., wie das schon bei Joh. und Barn. zu finden war, gegenüber Vt. bedeutend zugenommen. — Neu und sehr wichtig ist dagegen die von Justin vorgetragene Lösung der Frage, wie es das Christentum mit dem jüdischen Geseze halten solle. Justin unterscheidet in ihm ganz allgemeingültige, „vom Logos offenbarte“ sittliche Normen, ferner auf den Messias Jesus deutende Verheißungen, schließlich für die Halsstarrigkeit der Juden gegebene Verordnungen. Für seine Sittlichkeit nimmt das Christentum den ersten Teil des Gesezes, der bei dem Interesse der Zeit an Zeremonien und einer allegorischen Auslegung nicht gering zu sein braucht, für sich in Anspruch. Auf diese Weise ist ein festformuliertes, dem geschichtlichen Verhältnisse von Judentum und Christentum Rechnung tragendes Verständnis des N. T. gewonnen. Der Fortschritt gegenüber der Zwiespältigkeit in den

UeSchriften (AG. 15) liegt auf der Hand. Die Tatsache aber, daß noch Justin sich so ernstlich bemüht, das A. T. für das Christentum zu erhalten, verringert auch die in den UeSchriften bemerkte Spannung zwischen Jüdischem und Christlichem. Es muß nämlich nach diesem Beispiele Justins wiederum darauf hingewiesen werden, wie sehr das A. T. schon damals ein christliches Buch gewesen sein wird. Trotz aller Vorliebe des Ue. für die jüdische Religion werden sich darum viele seiner Berührungen mit ihr einfach als „Biblizismus“ erklären lassen⁷⁷. Neben diesem Abschluß der geistigen Entwicklung vertritt Justin auch einen Abschluß der formalen Entwicklung. Denn die AG. kann vielleicht als ein erster, erhaltener Versuch bezeichnet werden, in der gegen das Judentum gerichteten Apologetik von der urchristlichen Literaturform, in der sie mit enthalten war, den Evangelien, freizukommen; allerdings nur ein teilweiser, indem sie mit den Evv. noch den wichtigen Zweck der geschichtlichen Darstellung gemein hat. Mit dem Dialoge Justins erreicht dann dieser gegen das Judentum gerichtete Zweig der Apologetik die ihm eigene Literaturform⁷⁸ und vereinigt sich mit dem gegen das Heidentum gewandten. Der Übergang kann sich vielleicht auch sachlich damit begründen lassen, daß in den UeSchriften Synagogen-Disputationen häufig sind (Ue. 4; AG. 13, 28; 17—28, ferner 9, 22; 18, 4. 28; vgl. auch 7; 22, 20—23, 10), und von solchen wird die Dialogform doch wohl abstrahiert sein.

So reiht sich die Stellung der UeSchriften zum Judentum in die erhaltene Literatur des alten Christentums ein. Es können an der Hand dieser Untersuchungen die in dieser Literatur nach Ue. gemachten Fortschritte markiert werden⁷⁹:

Der allen Schriften außer dem PetrusEv. gemeinsame Weisagungsbeweis steigt bedeutend.

Eine innerlich geschlossene Stellung zum Geseze hat Justin.

Eine endgültige Entwicklungsform einer bei Ue. im Reime angelegten Theorie für das christliche und jüdische Schriftverständnis hat der BarnBrief.

Den Fortschritt in der Loslösung „der Juden“ vom Boden der Geschichte zeigt das PetrusEv.

Den Fortschritt der historischen Apologetik zeigt Joh.

Die formale und inhaltliche Vollenbung der Apologie überhaupt bildet ebenfalls Justin.

Dieser Abstand nun verhindert es, mit einer Datierung der LfSchriften unter die oben aus dem Verhältnisse der Gruppe Mt.-Lf.-Joh.-Petrus-Ev. gewonnene herabzugehen. Aber die energische Wendung der beiden Bücher zur Apologetik berechtigt doch andererseits, den angenommenen Abstand von Mt. zu wahren. Die Datierung auf die Wende des ersten Jahrhunderts kann also beibehalten werden.

Es soll nun hier trotz aller Betonung des apologetischen Charakters das Doppelbuch des Lf. keineswegs nur aus dieser Tendenz erklärt werden. Denn es sprechen in einem so komplizierten Werke noch andere Interessen mit, rein sachliche, auf die Erzählung gerichtete, und auch andere, wie das apologetische, ebenfalls außerhalb des Stoffes liegende, im besonderen Sinne dasjenige, mit der Erzählung auch erbaulich zu wirken. Ferner wird Lf. sich der tatsächlichen Tendenzen seiner Änderungen gar nicht immer voll bewußt gewesen sein⁸⁰, indem er von seinem Standpunkte (vgl. z. B. sein Verhältnis zu A. T. und Gesetzlichkeit) über die von ihm dargestellte Geschichte reflektierend schreibt, ohne an seiner Vorlage zu kleben. Am wenigsten ist aber eine solche tendenziöse Erklärung dieser Bücher angängig, was ihren Inhalt an sich anbetrifft, und am allerwenigsten des Ev., dessen Quellen z. T. noch vorhanden sind. Denn es muß bei dem trümmerhaften Zustande der altchristlichen Literatur überhaupt ein großer Strom von Überlieferungen jeder Art, mündlicher wie schriftlicher, angenommen werden, der vor Lf. liegt und z. T. in dem Sammelbecken nur seiner Schriften gefangen und dadurch erhalten ist. Da der geschichtliche Wert dieser Traditionen z. T. sehr bedeutend sein kann, erklären sich mit Annahme solcher, nach formaler Analogie zu der Erklärung der LfVorgeschichte (s. o. S. 42 f. u. 46), am besten die noch nicht behobenen Widersprüche im Bilde der AG. (s. o. S. 18 f. u. 26 f.): Ihr Vorhandensein kann jetzt wohl am besten so erklärt werden, daß Lf. scheinbar in seine Darstellung passende (mündliche oder schriftliche?) Überlieferungen irgend welcher Art aufnimmt, ohne sie ganz anzugleichen, wie er (oder seine Quelle?) es etwa mit der Erzählung von der Kollekte macht⁸¹. — Aber neben den beiden genannten Zwecken ist das apologetische Interesse das Wichtigste in den LfSchriften, darin stehen sie, wie auch sonst, dem JohEv. am nächsten; das zeigt die große Zahl seiner Symptome und die Stärke der apologetischen Bearbeitung im einzelnen, etwa der Leidensgeschichte.

VI. Geschichtliche Erklärung dieser Stellung.

Die Apschriften sind also auch ein Dokument des Kampfes zwischen Christentum und Judentum, und es kann daher wohl der Versuch gemacht werden, sie als Quelle für die Geschichte dieses Kampfes gegen Ende des ersten Jahrhunderts zu benutzen⁸². In dieser Epoche des nachapostolischen Zeitalters gibt es keine geschichtlich recht greifbaren Persönlichkeiten außer den nur in ihren Werken erkennbaren Verfassern der pseudonymen kanonischen und apokryphen Schriften⁸³. Ebenso wenig sind aber Nachrichten über mehrere Einzelereignisse dieser Zeit, geschweige denn über eine Abfolge solcher, vorhanden. Nur die allgemeinen Bedingungen der Entwicklung, so auch die des Kampfes zwischen Christentum und Judentum sind erkennbar und dürften sich in folgendem zusammenfassen lassen: Mit der Zerstörung Jerusalems im Jahre 70 steigt im Judentum die schon lange wirkende Tendenz, sich zu einer, zwar von einem politischen Gemeinwesen gelösten, aber dennoch stark national bedingten Kirche abzuschließen⁸⁴. — Das Christentum festigt sich innerlich immer mehr, es erschließt sich immer tiefer das N. T. und wird durch seinen religiös-sittlichen Gehalt, der nichts von den Fesseln des Judentums, wohl aber viele seiner wertvollen Güter in sich trägt, dessen gefährlicher Konkurrent im hellenistischen Religionsgebiete. — Innerhalb dieses Rahmens steht der Verfasser der Apschriften. In erster Linie ist er hier nur nicht als Vertreter des Christentums seiner Zeit überhaupt, sondern als ein einzelner Christ, vielleicht noch als Vertreter eines kleinen Kreises anzusprechen. — Folgendermaßen sieht er den Kampf beider Konfessionen an: es handelt sich um die Glaubensfrage, ob der gekreuzigte und auferstandene Jesus der Messias ist. Die Auferstehung Jesu steht für A. im Zusammenhange mit der sehr wichtigen Frage der Auferstehung überhaupt, die er als die wahre Frucht der jüdischen Religion betrachtet, gepflegt von ihren wahren Frommen, den Pharisäern. Die Formel: „Hoffnung Israels“ kommt sonst nicht vor, ist also wohl dem A. und vielleicht seiner geistigen Verwandtschaft eigentümlich. Die praktische Frage ist die der Heidenmission, die das Christentum „schon lange“⁸⁵ betreibt, nach dem Befehle seines Stifters. A. ist sich der Herkunft und Entwicklung seines Glaubens aus dem Judentum, der Verpflichtungen, welche dieser damit seiner Mutterreligion gegenüber hatte, wohl bewußt.

Er ist sich aber ebenso bestimmt dessen bewußt, daß das vergangene Zeiten sind, daß die Zeit der Rücksichtnahme auf das Judentum vorüber ist. Und zwar ist nach seiner Meinung das Judentum selbst schuld daran, denn, wie die ganze Geschichte des Christentums von Jesus bis auf P. beweist, ist der neue Glaube dem Judentum immer wieder angeboten, aber ebenso oft ist er rücksichtslos von ihm abgewiesen worden, wie auch schon in der im A. T. niedergelegten Geschichte, wo das Judentum immer die Gesandten Gottes abgewiesen hat. So muß denn das Christentum zu den Heiden gehen. Die Diaspora ist der Kampfplatz, hier empfindet das Judentum die Konkurrenz. Wichtig ist, für welche Religion sich die reichen Proselyten, die Gönner der Synagoge entscheiden werden; sie gehen natürlich bequemer zum Christentum⁸⁶. Das wirksamste Mittel in diesem Kampfe ist die Schrift, aus der alles zu beweisen ist, durch die dem A. das ganze Christentum aufs engste mit den Segnungen des alten Bundes, seinen recht verstandenen Verheißungen und seinem Gesetze (P.), verknüpft ist. Den auch nur z. T. vorhandenen Widerspruch zum Gesetze, über welches sich A. eigentlich erhaben fühlt, empfindet er bei solcher Auffassung von der Schrift gar nicht. Ja er hat sogar eine gewisse Hochachtung vor der alten israelitischen Religion. Der beste Beweis hierfür ist das Eintreten des A. für die „Hoffnung Israels“. — Wie geht es nun in dem Kampfe der beiden Konfessionen her? A. ist — nach Obigem ganz folgerecht — der Meinung, daß das Judentum in ungerechter, gehässiger Weise mit Mord und Verfolgung beständig angreife, das Christentum sich nur in der Notwehr befinde. Das wird auch durchaus den Tatsachen entsprechen. So sind es die Synagogen, welche die Christen energisch ausschließen — erst zur Zeit dieses Mannes scheinen sich die Kreise beider Religionen in der Diaspora endgültig zu trennen⁸⁷ —, und manche Disputation wird mit dem schweren Rüstzeuge alttestamentlicher Gelehrsamkeit geführt, aber erfolglos; denn schließlich verheizen die Judenthümer das Volk und suchen durch falsche, politische Anklagen die römischen Behörden zum Einschreiten gegen das Christentum zu veranlassen, ohne damit durchdringen zu können. Auch erklärt das Judentum seine Feindin für eine Winkelreligion, an Bedeutung vergleichbar einem der vielen, rasch erledigten Fanatikeräufstände Palästinas. Nach dem allen ist sich der Christ A. trotz der vielen von ihm betonten Berührungspunkte mit dem Judentum des großen Abstandes seiner

Religion von jenem bewußt. Und zwar ist es ein kräftiges Siegesbewußtsein, das aus seinen Schriften spricht, verbunden mit dem Gefühle, daß die Rache über das verstockte Volk und seine ehemalige Hauptstadt schon gekommen sei, über das Volk, welches dort den Messias gemordet hat. In der Darstellung der Leidensgeschichte und der Mission des P. und allem, was damit zusammenhängt, macht Lf. seinem Ingrimme Luft; und es finden hier unter den literarischen Verhältnissen seiner Zeit wohl Gefühle Ausdruck, die in den konfessionellen Kämpfen späterer Zeit in Flugblättern und Zeitungen ihren Platz finden würden. So ist seine Darstellungsweise vollkommen begreiflich und kann als Zeugnis betrachtet werden für die große Verbitterung der Religionsparteien. Lf. berichtet nur, daß die J u d e n gerne die römische Macht für sich mobil machten. Es geht aber aus der Darstellung des Lf. auch hervor, daß diese Macht nicht ganz außerhalb s e i n e s Interesses liege. Wenn Lf. so wiederholt die Rechtgläubigkeit und Gesetzhlichkeit gerade des ersten großen Apostaten P. betont und so energisch dem Judentum das Abweichen vom Gesetze vorwirft, so spielt er vielleicht mit dem Gedanken, seine Glaubensgemeinschaft an die Stelle der alten religio licita treten zu lassen, deren Lizenz eben auf der Einhaltung des Gesetzes beruht. Der Kampf der beiden Konfessionen ist auch wohl deswegen so scharf, weil beider Anhänger nahe beieinander wohnen⁸⁸ und so die Gegensätze häufig aufeinander plazen. — Die Diaspora und Proselyten und „Gottesfürchtige“ spielen in den LfSchriften eine gewisse Rolle. Beide Bücher sind in den Formen der hellenistischen Literatur gehalten und zeigen in der Areopagrede auch ein gegen das Heidentum gerichtetes apologetisches Interesse. Es kann daher angenommen werden, daß die in ihm gegen das Judentum gerichtete Apologetik im Hinblick auf Heiden geübt wird, die auf das Christentum, auch in seinem Verhältnisse zum Judentum, aufmerksam geworden sind, vielleicht schon in irgendeiner Beziehung zu einer der beiden Religionen stehen. Bei solchen Lesern ist die starke Benutzung des A. T. verständlich⁸⁹.

Nachdem so die Stellung des Lf. zum Judentum auch im Rahmen ihrer Zeit behandelt ist, besteht die Aufgabe, ihren U n t e r s c h i e d v o n d e r d e s P., nämlich die Umkehrung des Verhältnisses zur jüdischen Nation und zur Gesetzhlichkeit (s. o. S. 28) zu erklären. Es wäre das vielleicht möglich unter Berücksichtigung der zwischen beiden Männern liegenden Zeitspanne von gut einem Menschenalter und der gleichzeitigen Entwicklung des Christentums.

Die Untersuchung ist auch hier, bei dem Zustande der Überlieferung dieser Zeit auf die Schriften der Männer selbst angewiesen und kann ebenfalls nur noch die Hauptlinien der Entwicklung nachziehen. Nun erscheint aber weder Lf. noch besonders P. ganz als Vertreter dieser Entwicklung. Weder ist es nötig, Lf. als solchen zu betrachten, da zu seiner Zeit das Christentum noch im Begriffe steht, sich endgültig vom Judentum zu lösen, also der Gegensatz zu diesem wohl kaum von allen seinen Glaubensgenossen so scharf empfunden wird, wie von ihm selbst, und auch wohl kaum alle die wahre Religion Israels so hoch schätzen wie er⁹⁰; noch ist es bei P. möglich, denn sein Verhältnis zum Geseze und zum jüdischen Volke ist wohl auch zu seiner Zeit einfach unwiederholbar. Das zeigen die vielen Kämpfe, von denen die Briefe erzählen, das bezeugt vor allem der Lösungsversuch, den er für diese Fragen den Römern anbietet. Seinem großen Herzen genügt dies „Mysterium“, aber den engen Verhältnissen des Lebens nicht; daher wird P. von seinen Stammesgenossen verfolgt. Mag er auch nicht immer so über die jüdische Frage denken, ähnlich wird er nach seiner Abkunft immer empfinden, und an solche Empfindungen läßt sich die umgekehrte Anschauung des Lf. nicht genetisch anknüpfen. — Etwas anderes ist es mit den Gemeinden des P. Wenn für ihre Bildung die jüdische Diaspora von großem Einflusse ist⁹¹, so darf angenommen werden, daß in ihr in nationaler Hinsicht freiere Juden nebst Proselyten — welche sich ja beide nur nach der Abstammung unterscheiden — und „Gottesfürchtige“, also „Heidenjudenchristen“ den Hauptbestandteil bilden. Bei diesen ist aber einerseits eine Freiheit von Schranken jüdischer Nationalität vorhanden, wenn nicht bei den Proselyten und „Gottesfürchtigen“ vor ihrem Übertritte zum Christentum sogar ein latenter Gegensatz hierzu, und andererseits eine Hinneigung zum A. T. und seiner Gesetzhlichkeit, die doch die Proselyten und „Gottesfürchtigen“ zunächst einmal mit an die Synagoge herangezogen haben.

Der Gegensatz zwischen P. und Lf. in ihrer Stellung zum Judentum besteht also der Anlage nach schon zwischen P. und dem Christentum seiner Zeit, dem Urchristentum auf hellenistischem Gebiete. Es läßt sich für einen Überblick die Geschichte dieses Christentums⁹² in seinem Verhältnis zur jüdischen Diaspora-Kirche vielleicht auf abstrahierte Kräfte zurückführen und dann so auffassen, daß (a) die Persönlichkeit des P. mit ihrer vom Geseze und den nationalen Schranken des Judentums freien

Christusfrömmigkeit die (b) im Judentum und besonders in seiner hellenistischen Diaspora schon lange keimhaft vorhandene höhere Religionsgestalt, „das entschränkte Judentum“, zur tatsächlichen Entfaltung bringt, indem er mit seiner Predigt das die im Judentum vorhandene Spannung lösende Wort spricht, aber die nun freiverdende Kraft auch mit dem Evangelium zusammenfaßt in der neuen Christusgemeinschaft. Unter dem Einflusse einer Pauluspersönlichkeit werden deren und ihrer neuen Gemeinde Frömmigkeit, trotz ihrer verschiedenen Anlage, wohl oft übereinstimmen. Sie tun es ja auch in der jeder dieser beiden Kräfte eigenen Richtung auf Befreiung von jüdischer, nationaler und gesetzlicher, Beschränkung tatsächlich. Aber neben dieser teilweisen Vereinigung der Kräfte, die zusammen erst das Durchschlagsvermögen haben, eine neue Religionsgemeinschaft zu bilden, besteht ein Gegensatz anderer Teile der Kräfte doch weiter: P. liebt sein Volk — bei den „Heidenjudenchristen“ ist davon wenig vorhanden; P. überwindet im Prinzip das Gesetz —, für den „Heidenjudenchristen“ ist gerade dieses (zusammen mit dem ganzen A. T.) von prinzipiellem Werte. An diesem Punkte stehen Anlagen in dem auf des P. Mission zurückgehenden Christentum zu der Frömmigkeit seines Gründers im Gegensatz; eine in der Geschichte der Religionen und Ideen immer wiederkehrende Tatsache, daß die zeitgeschichtliche Prägung dem Edelmetalle einer neuen Frömmigkeit oder Idee die eigentümliche Urform nimmt⁹³. Aber nur so bekommen solche neuen Werte Geltung und Verbreitung. — Der ganzen Entwicklung des Christentums zu seiner größeren inneren Selbständigkeit aus schon z. T. vorhandener, keimartiger Anlage entspricht dann die Entwicklung seines äußeren Verhältnisses zum Judentum, nicht als etwas von Grund aus Neuen, sondern nur als einer Klärung des Umrisses. Dieses klarere Hervortreten der Grenzen gegen das Christentum mußte ja auch beim Judentum angenommen werden (s. o. S. 53), umso mehr nach den letzten Erwägungen, wo es sich zeigte, daß die freier gerichteten Kreise des innerlich sich entwickelnden Judentums ausscheiden und in das Christentum hinübertreten. So ist das Christentum mit Recht die „vergeistigte Religion Israels“. Und so verteidigt A. die Ansprüche seiner jüngeren Religion gegenüber der älteren vor den interessierten Heiden z. T. mit Recht: es sind nur z. T. ungeschichtliche Ansprüche, die er mit seiner Schrift vertritt, und es ist nur z. T. „ein Raub, den er und das Christentum mit der Aneignung des A. T. begehen“. Die christliche Predigt ist also

im gewissen Sinne ein Keil, der der Entwicklung des Judentums, besonders in der Diaspora, entgegentritt und die zwei dort vorhandenen Kräfte sich zu scheiden zwingt. Der bei ihrer Verkoppelung bisher ertragene Mangel an Folgerichtigkeit, daß auch ein eifriger Anhänger der jüdischen Religion darum doch immer noch kein Jude zu sein brauche, wird jetzt überwunden, wenn das Christentum beansprucht, das wahre Israel zu sein. — Diese Auffassung, schon in den frühesten Zeiten des Christentums Anlage eines geschlichen und doch antinationalen Verhältnisses zum Judentum zu finden, steht im Widerspruche zu den gemachten Beobachtungen, die dazu veranlaßten, in den Gemeinden des P. noch stärkere nationale Beziehungen zum Judentum und sogar z. T. des Lk. noch Beziehungen zur Synagoge als solcher anzunehmen. Aber es handelt sich hier um die Darstellung einer Übergangszeit, in deren beschleunigter Entwicklung die Gegensätze ihrer Vergangenheit und Zukunft, zwischen der sie steht, näher zusammenliegen als in Zeiten ruhiger Entwicklung. Daß die Gegensätze z. T. kräftig vorhanden gewesen sind, zeigen die Kämpfe des P. in seinen Briefen; sie konnten die Entwicklung des Christentums aber nicht stark hemmen, da diese in der Richtung, welche in der literarischen Überlieferung durch P. vertreten wird, siegreich weiter gehen mußte. Diese judaistischen Mißbildungen werden dann zwischen den sich verhärtenden großen Neubildungen, der alten katholischen Kirche und der Synagoge in ihren vollen Ausprägungen, immer mehr zerrieben, dort das jüdische Gut, hier den Christenhaß verstärkend. — Nach dieser Darlegung darf die Stellung des Lk. zum Judentum zu der vor ihm liegenden Entwicklung wie die seiner Nachfolger (s. o. S. 52) zu ihm, von seinem persönlichen Verhältnisse zum Judentum abgesehen, nicht als etwas grundsätzlich Neues, sondern nur als eine Verstärkung des Vorhandenen angesehen werden. Es spricht hierfür auch die Überlegung, daß irgendeine Stellungnahme zum Judentum, wenn nötig der Kampf, wie ja schon die synoptischen Nachrichten über Jesu Streitgespräche zeigen, die älteste Reaktion des Christentums nach außen sein muß. Ebenso ist der Weisungsbeweis die älteste Form der Theologie, die „stetige Linie“⁹⁴ in ihr vom frühesten Christentum an. Diese Entwicklung ist an einer Stelle nachweisbar beschleunigt — durch das Auftreten des P.; und was die bewußte Lösung des Lk. vom Judentum anbetrifft, in diesem Punkte ist seine Stellung zum Judentum allerdings eine Stufe der Entwicklung, die auf P. zurückgeht.

Nachdem so die geschichtlichen Beziehungen nachgewiesen sind, in welche Lf. und seine Stellung zum Judentum hineinpaffen, erübrigt es noch, wenigstens versuchsweise anzugeben, wie Lf. dazu kommt, in seiner Darstellung aus dem Leben des Apostels P. so ausdrücklich, wie er es von AG. 13 an tut, seiner Auffassung vom Verhältnis des Christentums zum Judentum Ausdruck zu geben, gerade durch den Helden seiner Darstellung⁹⁵. Daß ihn auch ein rein historisches Bedürfnis und die Absicht, erbaulich zu erzählen, leitet, daß ihm ferner Traditionen von z. T. bestem Werte, auch schriftliche (Virquelle; vgl. ferner etwa die Trümmer der Psalmen), vorliegen, diese Tatsachen sollen also unerörtet bleiben.

Zunächst ist, wie zu erwarten, ein Interesse an der Person des P. im nachapostolischen Zeitalter überhaupt vorhanden. Das zeigt die zahlreich an seinen Namen anknüpfende pseudonyme Literatur; im neutestamentlichen Kanon bildet sie die stärkste Gruppe. Auch Anspielungen, wie 1. Clem. 5, 5; 47, 1 ff.; 2. Petrus 3, 14 ff. weisen deutlich darauf hin; vgl. hierzu auch die Polemik (?) Jak. 2, 14—26. In den pseudonymen Briefen ist der Apostel nun auch mehrfach als Autorität für die Frage des Verhältnisses zwischen Christentum und Judentum in verschiedener Hinsicht aufgeführt (Kol. 1, 25—29. 3, 10 f.; Eph. 2, 11—22; 1. Tim. 1, 6—14; Tit. 1, 10 f.). Am wichtigsten ist hier die Stelle 1. Thess. 2, 15 f.⁹⁶. Zu ihren Anklagen gegen die Juden, daß sie (v. 15) „den Herrn getötet haben und uns verfolgten (v. 16) und uns hinderten, den Heiden zu predigen, damit sie gerettet würden, auf daß sie das Maß ihrer Sünden gänzlich füllten; aber schon ist über sie völlig der Zorn gekommen“, sind vollständige (v. 15) oder ziemlich genaue (v. 16) Parallelen nicht bei P., sondern in der späteren Literatur gefunden worden. Der Verdacht der Interpolation, der gegen beide Verse an sich besteht, wird also verschärft dadurch, daß es möglich ist, ihnen eine Stelle in der altchristlichen Literatur zuzuweisen, eben in der Nähe des Lf. — Diese Interpolation im 1. Thess. zeigt also, daß Lf. mit seiner Auffassung von der Tätigkeit des P. wohl schon zu seiner Zeit nicht allein steht. Denn hier wie dort liegt die Auffassung vor, daß der Kampf des Judentums gegen das Christentum sich in besonderem Maße an die Predigt des Apostels P. knüpfe. Aber etwas geht Lf. noch über den Interpolator des 1. Thess. hinaus, denn er stellt auch P. in aktiven

Gegensatz zum Judentum. In AG. 13 und 28 (vgl. Kap. 7) geht das Christentum von sich aus zum Angriffe gegen das Judentum vor. — Über die Geschichtlichkeit dieser Anschauung von dem Wirken des P., eine Geschichtlichkeit in höherem Sinne, s. o. S. 19 f. u. 24. Erleichtert ist dem Kf. seine Darstellung dadurch, daß ihm P. schon zu einer Apostelfigur zu werden beginnt, und zwar zu der des Weltapostels. Vgl. die Definition eines Apostels AG. 1, 21 f. mit der Schilderung der Berufung, besonders AG. 22, 15; 23, 16: „Zeuge des, was du gesehen und gehört hast“⁹⁸. Neben diesen sachlichen Interessen — und hiermit wird die Grenze des streng Nachweisbaren überschritten — spricht aber in der Darstellung ein starkes persönliches Interesse des Kf. an dem Wirken seines großen Missionars mit, ein Gefühl der Dankbarkeit, daß durch ihn auch das Ev. zu den Heiden gekommen ist (AG. 13, 48)⁹⁹.

Kf. steht ziemlich in der Mitte zwischen P. und dessen anderem Verehrer, Marcion. Auch dieser beruft sich auf P. Auch er nur z. T. mit Recht, denn so unjüdisch, wie er es haben möchte, ist P. nicht gewesen, schon Kf. geht hierin zu weit. Weiter auseinander streben diese beiden Verehrer in ihrem gemeinsamen Kampfe gegen das Judentum. Kf. kämpft um die Existenz seines Christentums gegen das außer ihm stehende Judentum, im Inneren beansprucht er gerade, eng mit ihm verbunden zu sein. Das letzte ist es aber, wogegen Marcion sich wendet — ungefähr zur selben Zeit, wo Justin seine Theorie für die christliche Benutzung des N. T. aufstellt! Diese Selbstkritik in Marcion kann das Christentum damals schon über sich bringen, denn es ist damals genügend erstarrt, und von dem Judentum braucht es für seine Existenz wenigstens nichts mehr zu fürchten. — Marcion kann wohl im hohen Grade als eine Ausnahmepersönlichkeit betrachtet werden, und die gemeindebildende Kraft seiner Lehre ist wohl zu einem guten Teile auch den gnostischen Elementen zuzuschreiben, die immer mehr in sie eindringen. Aber beides, die Persönlichkeit und ihr Erfolg, wären leichter verständlich, wenn es möglich wäre, irgend welche Grundlagen für sie nachzuweisen. Und da ist die Versuchung sehr verlockend, in der Persönlichkeit des Kf. ein Anzeichen der in Marcion endenden Entwicklung zu sehen. Damit wäre vielleicht auch die Darstellung der AG., der das Christentum die Kenntnis von der Geschichte seiner Jugendzeit verdankt, speziell die Geschichten des P. als Werk eines „Pauliners“ aus ihrer Isolierung befreit.

Anmerkungen.

Vielseitige Anregungen und den Hinweis auf Harnack's Arbeiten zur AG. verdanke ich Übungen im Seminar von Herrn Geheimrat Professor D. Dr. Grafe (G.=S. 1910 und W.=S. 1910/11), wo die AG. behandelt wurde. Aus Harnack's „Beiträgen zur Einleitung in das Neue Testament“ I 1906, III 1908, IV 1911 (zitiert als S. 1. S. 2. S. 3.) habe ich sehr viel gelernt, besonders für die Beurteilung der Persönlichkeit des Apostels P., mehr, als ich in den folgenden Nachweisen im einzelnen belegen kann. Die großen Gegensätze in den Forschungsergebnissen (S. 3, 81: AG. noch zu Lebzeiten des P. geschrieben — z. B. P. W. Schmidt: De Wette=Overbecks Werk zur AG. . . in: Festschrift 450. Jubiläum Universität Basel 1910, 34 ff.: etwa im Jahre 110) nötigten von selbst, einen Mittelweg einzuschlagen, wie ihn etwa Joh. Weiss (über die Absicht und den literarischen Zweck der AG., Programm Marburg 1897) gewiesen hat. Bei dem großen Dissensus der Forschung erschienen die Briefe als ein nicht genügend tragfähiger Standpunkt zur Beurteilung der AG. S. 3, 20 wurde nun auf einen anderen Standpunkt hingewiesen: Mt. und Q in ihrem Verhältnis zu Mk. Hier konnten die übersichtlichen Zusammenstellungen von Wernle: Synoptische Frage, 1899, auf weiten Strecken benutzt werden. Das Unternehmen, vom Mt. aus Stellung zur AG. zu gewinnen, mußte wegen der gründlichen Untersuchungen H.'s zur AG. recht weit angelegt werden (D. und E.). Zur Kritik von H.'s Aufstellungen vgl. vor allem Jülicher: Neue Linien, Vorträge, Hess. und nassauischer Ferienkursus 3, 1906, 58 ff., der auf die höchst bedenklichen Konsequenzen jener aufmerksam macht, und Schmidt, der zu Overbeck zurückruft. Unter die Kritik Schmidts fällt auch Koch: Abfassungszeit des lukianischen Geschichtswerkes 1911 (besonders S. 37 ff.), der noch über H. hinausgeht. — Overbecks Kommentar verdanke ich auch sehr viel. — Im übrigen mußte ich verzichten, auf die ungeheure Literatur zur AG. erschöpfend einzugehen. Eine gute Orientierung über die Entwicklung der Forschung seit der Tübingen Schule habe ich bei Hoennicke: Das Judenthum, 1908, 1—17 gefunden. Mit dem Enderfolge stimme ich ihm (373 f.) zu, daß J. Chr. Baur mit seiner großen These von der Entwicklung des Christentums zur alten katholischen Kirche Recht behält. Baur hat freilich nur ihr Ziel richtig erfassen können, den Weg dahin findet die Erforschung des ersten vor- bis zweiten nach-christlichen Jahrhunderts langsam.

Ferner führe ich nur die neuesten Kommentare und folgende Gesamtdarstellungen an: Pfeiderer: Paulinismus ² 1890, Urchristentum ² 1902; Weizsäcker: Apostolisches Zeitalter ² 1892; Holtzmann: Einleitung ³ 1892, Neutestamentliche Theologie II 1897, Feine: Neutestamentliche Theologie 1910; Weinel: Neutestamentliche Theologie 1911. Die Literatur zur AG. s. Holtzmann: Handkommentar zum Neuen Testament, die AG. ³ 1901.

Mit Rücksicht auf die Maschinenabschrift sind die griechischen Zitate stark beschränkt.

¹ Deißmann): P. 1911, 4—17 als Zusammenfassung seiner früheren Arbeiten zur Beurteilung der Briefe.

² D.: 16 f.

³ Brede: P. 1905; Liezmann: Kommentar zu Röm., 1. u. 2. Kor., Gal. 1906—1910, Dibelius: Kommentar zu Phil. 1911, beide im „Handbuch“.

⁴ Grafe: Die paulinische Lehre vom Gesetze ² 1893, Die Schriften des Neuen Testaments, herausgegeben von Joh. Weiß II 1908, Züllicher: Exkurs zu Röm. 7, Bouffet zu Gal. 3; beide über das Gesetz.

⁵ Denn 8, 2 ist „Gesetz“ aus 7, 23 nicht als mosaisches Gesetz zu erklären.

⁶ Bouffet: Religion des Judentums 1903, 507 s. v. Paulus; Brede 80 ff.; S.: Lehrbuch der Dogmengeschichte I ¹ 1909, 98—107, S. 1. 9 Anm. extr., S. 2. 211, S. 3. 28—47; D. 59—77, vor allem von S. 67 ab, ferner 112. 114.

⁷ Grafe: Das Urchristentum und das A. T., 1907, 7—20; Vollmer: Die a. t. Zitate bei P., 1895; Liezmann: Exkurs zu Gal. 4, 31; Feigel: Der Einfluß des Weissagungsbeweises und anderer Motive auf die Leidensgeschichte, 1910, 3—18, D. 71—74, 106. Da das Material besonders von Vollmer mit großer Vollständigkeit zusammengestellt ist, wird hier nur eine charakteristische Auswahl von Belegen geboten.

⁸ Wernle: Die Anfänge unserer Religion, 1901, 193—196, S. 2. 211 und Weber, Emil: Das Problem der Heilsgeschichte nach Röm. 9—11, 1911, 6 f. 54—74. 88—95.

⁹ Über die Wichtigkeit gerade dieses Sprachgebrauches vgl. Schürer: Geschichte des jüdischen Volkes III ⁴ 1909, 187.

¹⁰ Hierzu und besonders zu Kap. 9—11 vgl. D. 74 f.

¹¹ Bouffet 81.

¹² S. 3. 29 f. berücksichtigt bei Auslegung von Gal. 5, 11 und vor allem 5, 3 m. E. nicht genug, daß diese Worte dem Tone des Briefes entsprechend scharf formuliert sind. 1. Kor. 7, 18 sagt P. nur, daß jeder Christ, ob beschnitten oder nicht, bleiben solle, wie er ist.

¹³ Als solche und nicht als Juden fasse ich sie auf; vgl. zuletzt so Ewald: Kommentar zu Phil., 1908 (bei Zahn) z. St., S. 115.

¹⁴ Grafe: Gesetz 27—32; Brede 10; D. IV, 2 f. 24. 42 f. und S. (s. Anm. 6).

¹⁵ Vgl. die feine Charakteristik D. 42—48.

¹⁶ Bouffet 197.

¹⁷ D. 141: „Die Alternative . . Judentum oder Heidentum ist zu eng.“ Über meine Auffassung von der Bedeutung der jüdischen Diaspora s. Anm. 91.

¹⁸ D. 67: P., „der große Judentum der Urzeit“; ferner 141.

¹⁹ Vgl. neben der S. 61 genannten Literatur noch Knopf, Die AG. bei Joh. Weiß I 1907.

²⁰ S.: Dogmengeschichte I 97, Anm. 2, S. 2. 213, S. 3. 48.

²¹ Zeller: AG. 1854, 140, S. 3. 60 f.; jedoch stimme ich seinen Folgerungen für die Geschichtlichkeit nicht zu. Vgl. auch Feigel 99.

²² Holzmann: AG. z. St. 23.

²³ S. 3. 57.

²⁴ Schürer 71: Der Grieche braucht das Konkretum „die Juden“, denn er hat nichts Analoges zu dem deutschen Sprachgebrauche, das

Abstraktum „die Judentum“ oder „das Judentum“ zur Bezeichnung auch der Gesamtheit ihrer Mitglieder zu verwenden. Übrigens macht §. 2. 8 und sonst öfter darauf aufmerksam, daß die Erstarrung des Begriffes „die Juden“ in der AG. noch nicht vollendet sei; doch vgl. S. 36.

²⁵ Der nur begrenzten Zulänglichkeit dieser Begriffsübertragung bin ich mir bewußt. Vgl. die Kritik an einer ungeschichtlichen Verwendung des Begriffes Kirche bei v. Dobschütz: Probleme des apostolischen Zeitalters, 1904, 123—131.

²⁶ Daß es sich um Streit zwischen P. und dem Judentum als solchem handele, bemerkt zu AG. 28, 17—28, aber nur hierzu, schon Schneckenburger: Zweck der AG. 1841, 84 f.

²⁷ §. 2. 211—217.

²⁸ Vgl. zu folgendem besonders Weizsäcker 84—91; §. 1. 86—103, §. 2. 7—10, §. 3. 47—62; Züllicher 58 ff.; Schmidt 18—29.

²⁹ Vielleicht ist das Aposteldekret eine Abmachung lokaler Bedeutung (auch für Antiochien?), zeitlich zwischen AG. 15 und 21, 25 liegend; vgl. Weizsäcker 179—181.

³⁰ Darauf weist §. 3. 1 f. 57 ff. besonders hin.

³¹ Diesen Unterschied halte ich für sehr bedeutend, um den Abstand zwischen dem P. der Briefe und dem der AG. zu zeigen: Züllicher 59 f., Schmidt 31; dagegen §. 3. 62 Anm.

³² §. 3. 60 f. hält allerdings diese Art der Predigt bei P. für möglich.

³³ Overbeck 209 mit Anm. zu AG. 13, 46 f. Vgl. auch §. 2. 214.

³⁴ Zu der Würdigung des Schriftbeweises bei P. D. 74 passen die Beweise in den Preden der AG. nicht.

³⁵ Röm 10, 4, worauf zur Ableitung von AG. 13, 38 ff. aus den PBriefen hingewiesen wird, hat τέλος die Bedeutung „Ende“, nicht „Vollendung“.

³⁶ Diese Behauptung gilt natürlich nur für die hier behandelten Angaben der AG. über die Stellung des P. zum Judentum.

³⁷ Overbeck 209, Anm. a. E. 370 f. Ähnlich Holtzmann: AG. 20 auf 21, Feigel 99 und im gewissen Sinne auch §. 2. 215 f., jedoch mit anderer Datierung. — Da die Formel für die Zusammenfassung und Gegenüberstellung möglichst knapp sein sollte, konnte sie nicht dem ganzen Tatbestande gerecht werden, vor allem darin nicht, daß gerade im Judentum Religion und Vaterlandsliebe so eng verbunden sind.

³⁸ Zeller 414—452; Hawkins: Horae synopticae² Oxford 1909, 174 ff., mit Sprachstatistik.

³⁹ Wernle: Synoptische Frage 10—40, Altchristliche Apologetik im Neuen Testamente (Z. n. t. W. I) 1900, 49—52; Holtzmann: Handkommentar, Synoptiker³ 1901; Wellhausen: Evangelium Lucä 1904. Zusammenstellungen nach Huch: Synopse der drei ersten Ebb. 1906.

⁴⁰ Wernle: Synoptische Frage 34 erklärt es durch ein Versehen des Lf. Eine sichere Entscheidung ist wohl nicht möglich.

⁴¹ Die Leidensverkündigungen Jesu Lf. 9, 22; Mk. 8, 31; Lf. 9, 43; Mk. 9, 31 f.; Lf. 17, 25 (ohne Parallele in D) bieten kein anderes Bild, nur in der letzten, Lf. 18, 31—34; Mk. 10, 32 ff., ist es in Lf. v. 33 unklar, ob hier nicht doch die Heiden die Mörder sind. Jedoch ist diese Unklarheit nicht mit der Evidenz der Änderungen in Lf. 22 f. zu vergleichen.

⁴² Allerdings macht sich auch schon bei Mt. das Bestreben bemerkbar, den Prozeß Jesu in zwei Teile, einen jüdisch-kirchlichen (14, 55—65) und einen politischen (15, 1—15) zu zerlegen, wie es z. B. den Tatsachen (römische Oberherrschaft über jüdischer Verwaltung) und der Verkündigung Jesu von der Gottesherrschaft entspricht. Aber erst in Lf. fallen die dogmatische und die politische Seite in der Darstellung eigentlich auseinander.

⁴³ Das Zurückdrängen allzu heftiger Parusieerwartungen und die damit ebenfalls verbundene Befreiung von jüdischer Eschatologie, die auch aus den Veränderungen von Lf. 21 spricht, kann hier als zu weit führend nur angedeutet werden.

⁴⁴ Wenn der Vers bei Lf. echt ist, was nach Wellhausen z. St. wenig wahrscheinlich ist.

⁴⁵ Vgl. außer der Literatur zur Anm. 39 Wernle: Synoptische Frage, 80—108; zur Benutzung des N. T. durch Lf. hauptsächlich Weidel: Studien über den Einfluß des Weissagungsbeweises usw. (St. Kr. S. 1. und 2.) 1910 passim, besonders 97—102. 165 f.; Feigel passim, 11 f.

⁴⁶ Mit aller Schärfe z. B. betont Norden: Antike Kunstprosa II 1898, S. 482 ff.

⁴⁷ Das scheint mir das sichere Ergebnis von S. 1. 19—85. 138—156, S. 3. 1—20 zu sein.

⁴⁸ v. Wilamowitz-Möllendorff: Die griechische Literatur des Altertums in: Die Kultur der Gegenwart, 1906, 188 f., und Reitzenstein: Hellenistische Wundererzählungen, 1906, 55.

⁴⁹ Wernle: Synoptische Frage, besonders die Zusammenfassungen 18. 36 f. 40, 90 f. 107 f.

⁵⁰ Ich schließe mich dem nach Analogie hier anwendbaren methodischen Hinweis von Feigel 30 an, „daß die theologische Tendenz, die in den Unmöglichkeiten unverhüllt zutage tritt, die Kritik nötigt, auch das an sich Mögliche skeptisch anzusehen, wenn es sich ohne Zwang auf die nämliche Tendenz zurückführen läßt“. Schwierig an diesem Satze ist seine Bedingung „ohne Zwang“, die positiv verlangt, daß alle im Bereiche der Möglichkeit gelegenen Motive berücksichtigt werden, nicht nur die eine „theologische Tendenz“. Hierdurch wird eine einseitige „Tendenzkritik“ vermieden. S. S. 51.

⁵¹ Es werden im folgenden der Vollständigkeit halber einige Stellen wiederholt angeführt.

⁵² Mit diesen Stellen bringt Feigel 41 Jesu erstes Wort am Kreuze nach Lf. (23, 34) zusammen. Ich möchte diesen Vers jedoch trotzdem nach dem Befunde der Handschriften mit Wellhausen z. St. als Interpolation betrachten.

⁵³ v. Dobschütz 29.

⁵⁴ Wernle: Synoptische Frage 95.

⁵⁵ In der Stephanusrede scheinen zwei Schichten der Überlieferung aufeinander zu liegen (6, 11 und 13; 7, 58 und 59). Das plötzliche Einsetzen eines neuen Themas in 7, 44, dessen Anknüpfung höchstens ἡ ἐρημος in v. 42 und 44 wäre. Dies zweite Thema vom Tempelbau v. 44—50 fehlt im Schlusse der Rede; wenn schon v. 7 auf den Kultusort angespielt wird, so kann das eigentlich nur in dem Sinne sein, daß eben der falsche

Kult gemeint ist. Holzmann: Exkurs zu AG. 7; Knopf z. St.; vgl. auch Bahnde: Der Stephanismus (St. Kr.), 1912, 22—26, dessen Ausführungen ich im übrigen nicht folgen kann. Aber trotzdem hat Lf. die Rede doch als Einheit wirken lassen wollen, und diese seine Absicht soll nur festgestellt werden.

⁵⁶ Ich lese v. 6 „dem Hause Jakob“. Dann braucht dort noch nicht auf den Tempelbau angespielt zu sein. Das geschieht vielmehr erst v. 47, und damit liegt zwischen beiden Versen der Gegensatz von Gottes Güte und des Volkes Ungehorsam. Ebensovienig wurde der Gegensatz auch in dem Übergange von v. 38 auf v. 39 durch Worte hervorgehoben.

⁵⁷ Dieser stilistische Wechsel in v. 51 spricht deutlich. Bei dem häufigen, durch den Itazismus veranlaßten Schwanken der Schreibung zwischen ἡμεῖς und υμεῖς usw. ist der Tatbestand nicht immer genau festzustellen, am wenigsten in v. 38 a. G., wo es für einen späteren Leser nahe lag, die in dem Verse enthaltene Spitze gegen das Judentum durch Bevorzugung von υμεῖς noch zu verschärfen. Daher ziehe ich dort die Lesart ἡμεῖς vor (vgl. Tischendorf Ed. oct. crit. maior z. St.).

⁵⁸ Diese Bezeichnung stellt Feigel 100 mit Lf. 23, 47c zusammen, ob aber mit Recht?

⁵⁹ Vgl. hierzu besonders Wernle 25.

⁶⁰ S. 2. 54 f. 58. 73.

⁶¹ Schürer 73 f., Nr. 4 f. über den nicht reinlich getrennten Gebrauch von λαός und ἔθνος für jüdisches Volk auf dem Gebiete der Diaspora.

⁶² Die Folgerung, daß Lf. ein „Pauliner“ sei (S. 2. 55 f.), darf m. G. aus dem Vorkommen dieser Formel (AG. 14, 1; 18, 4; 19, 10. 17; 20, 21) nicht gezogen werden.

⁶³ S. 1. 91; S. 2. 214; S. 3. 47.

⁶⁴ Weiß 56.

⁶⁵ Für den Weissagungsbeveis vgl. Weidel und Feigel.

⁶⁶ Wernle: Altchristliche Apologetik 42—65. Für Mt. vgl. Anm. 42.

⁶⁷ Wernle: Synoptische Frage, 243—46, S. 1. 152—60. Zur Sache vgl. Knopf: Nachapostolisches Zeitalter, 1905, 349 f.; Holzmann: Handkommentar JohEv.³ 1908; vor allem die anschaulich knappe Zusammenfassung von Wrede: Charakter und Tendenz des JohEv. (in: Sammlung gemeinv. Vorträge a. d. Theologie, Nr. 37) 1903. — Ich lege im übrigen in diesem Abschnitte bei dem Versuche, die LfSchriften zu datieren, weniger Wert auf die Jahreszahl, die nicht unabhängig von anderen bekannten Versuchen ist, als auf die engen Beziehungen des Lf. zu dem spätesten kanonischen Ev.

⁶⁸ Das Material bei Holzmann: JohEv. 14.

⁶⁹ Wernle: Synoptische Frage, 251 ff.; Feigel 24.

⁷⁰ Vgl. Stücken in Hennekes Ausgabe der neutestamentlichen Apokryphen, 1904, 29.

⁷¹ Vgl. hierzu im allgemeinen Feigel, 25 und 80—116.

⁷² Knopf, 142.

⁷³ Drexls bei Henneke, 187. Vgl. im übrigen Grafe: Das Urchristentum und das N. T., 27—30.

⁷⁴ Für 1. Clem. vgl. Knopf bei Henneke, 87; für 4. Esra Gunkel bei Rauhsh: Alttestamentliche Apokryphen II, 352.

⁷⁶ Hennecke: Neutestamentliche Apokryphen, Handbuch 1904, 235; Knopf, 356 ff.

⁷⁸ Leider habe ich nicht Zeit gefunden, Justin selbständig zu benutzen. Ich stütze mich auf Knopf, 144 f. 354 ff.; Weidel; Feigel, 11—22, und auf die sich z. T. mit den hier zitierten Stellen deckenden Angaben in der Justin-Ausgabe von Otto I 2^e 1877, Index s. v. Judaei 554 a, versuti, insipientes, duritia cordis; 554 b scripturas sacras non intelligunt; 555 b scripturas sacras non intelligunt. — Zur Frage der außerkanonischen, gegen das Judentum gerichteten Apologetik dieser Zeit vgl. S.: Die Altercatio Simonis Judaei et Theophili Christiani nebst Untersuchungen über die antijüdische Polemik der alten Kirche (Z. N. I 3) 1883, 56—79. Zur Auseinandersetzung zwischen Christentum und Judentum vgl. Knopf, 346—369.

⁷⁷ Zwischen der Abfassungszeit der kanonischen Ebb. einerseits und dem PetrusEbb. anderseits liegt die endgültige Vernichtung des jüdischen Staates. Daraus kann wohl z. T. erklärt werden, warum die selbst noch bei Joh. erkennbaren Interessen für das geschichtliche Verhältnis Jesu zu seinem Volke, welches in den Ebb. jedenfalls behandelt werden mußte, im PetrusEbb. so ganz zurückgetreten sind. Zu der Gruppierung der Literatur vgl. S. 2., 91 Anm. 1. 211—217.

⁷⁸ S.: Altercatio, 74 ff.

⁷⁹ So ist die „altertümlische“ Stellung des St. zum Judentum (S.) genügend erklärt; vgl. Feine, 293 Anm.

⁸⁰ Oberbeck XXXV Anm.; Schmidt, 32 ff. — Auch muß mit Schwächen und Inkorrektheiten der Darstellung gerechnet werden, S. 1. 88, S. 2. 18, S. 3. 21 f.

⁸¹ Auch sonst pflegt man ja solche „herumschwimmenden Brocken“ (Wellhausen) als Reste tiefer liegender und darum häufig besserer Überlieferungsschichten anzusehen.

⁸² Vgl. neben vielen Andeutungen in Literatur zu AG. überhaupt besonders Wernle: Anfänge, 251—264. 268—272. 276 ff., 280 f.; v. Dobschütz, 4 und sonst, sowie besonders Knopf, 137—142.

⁸³ Einer dieser ist ja nun auch der Verfasser der StSchriften selbst, denn bei deren Datierung an die Wende des ersten Jahrhunderts ist es unmöglich, ihn noch mit dem Philem. 24; Kol. 4, 14; 2.Tim. 4, 11 genannten Lukas zu identifizieren.

⁸⁴ Schürer, 75. 106 Anm. 29; Bouffet, 85 f.

⁸⁵ AG. 15, 7. Anderer Erklärungsversuch S. 1. 90 Anm. 4.

⁸⁶ An dieser Stelle scheint es möglich zu sein, einen Blick in die sozialen Verhältnisse zu tun, die für den Kampf zwischen den beiden Religionen sehr wichtig sind, sonst vielleicht noch AG. 13, 50; 17, 12. Im übrigen sind solche Notizen bei dem Charakter der meist aus Erbauungsschriften bestehenden Literatur sehr selten. Welche Rolle der Besitz in dem Kampfe zwischen Christentum und Judentum später gespielt hat, läßt sich aus den Zusammenstellungen Leopold Lucas' zur Geschichte der Juden im 4. Jahrhundert (Beiträge zur Geschichte der Juden I, 1910, 31—40) entnehmen.

⁸⁷ So glaube ich St. 6, 22; Mt. 5, 11 auffassen zu müssen. St. hätte nicht geändert, wenn nicht zu seiner Zeit das Interesse an

dem Ausschlusse von der Synagoge vorhanden gewesen wäre. Auch AG. 15, 20 zeigt, wie eng noch zur Zeit des Lf. das Christentum mit der Synagoge verwachsen ist. Dasselbe bezeugen die ebenfalls von einem starken Gegenwartsinteresse ihres Verfassers bestimmten Stellen Joh. 9, 20; 12, 42; 16, 2. Zu ähnlicher Auffassung kommt Knopf, 19, bei Besprechung der zwölften Bitte des erst um das Jahr 100 so zusammengestellten Achtzehn-Gebetes (Schürer II ³1898, 460—463), die die Christen abhalten solle, „sich unerkannt zu den Funktionen des Synagogenvorbeters zu drängen“. Vgl. v. Dobschütz, 55 f. Seite 111 setzt dieser die endgültige Trennung beider Religionen erst in die Zeit des Bar Kochba-Aufstandes, allerdings nur für Palästina und Judenthristen. Die Benutzung des Achtzehn-Gebetes darf aber wohl auch für die jüdische Diaspora angenommen werden. Desgleichen können die Stellen aus Lf. und Joh. bequemer auf das Christentum in hellenistischen Gebieten als auf solches in palästinensischen bezogen werden, denn diesem sind die beiden Schriftsteller doch recht fremd. Die Verhältnisse braucht man dann ja auch nicht für das Christentum überhaupt zu verallgemeinern, sondern man kann sie noch zu den besonderen Bedingungen des Lf.- und JohEv. rechnen. — Die grundsätzliche Schwierigkeit dieser Auffassung, das Christentum so lange in einer gewissen Abhängigkeit von der Synagoge stehend zu betrachten, von dem auch hier hervorzuhebenden Schweigen der Quellen gerade über die äußere Entwicklung des Christentums im nachapostolischen Zeitalter abgesehen, besteht darin, daß es in allen seinen Schriften, Briefen wie Ebb., so vollkommen selbständig auftritt. Jedoch ist hier wohl auch ein religionsgeschichtlicher Vergleich der jungen Gemeinden mit einer Sekte möglich, die trotz großer innerer Selbständigkeit doch nicht von sich aus praktisch mit der älteren Religionsgemeinschaft bricht. Bei P. wurde ja dieses Beharrungsvermögen der äußeren Form besonders deutlich. Unter diesen Voraussetzungen wird es aber verständlich, daß das Wort, das Christentum sei das wahre Israel, so lange (Barnabas!) lebendigen Klang behalten hat, ehe es ein festes Symbol der christlichen Bildersprache wurde. Erleichtert wird die Schwierigkeit ferner dadurch, wenn, wie hier geschehen (s. o. S. 56), eine Spannung zwischen nationalistischer und universalistischer Tendenz als schon länger in der jüdischen Diaspora vorhanden angenommen wird, und anderseits sehr verschiedene Grade von Abhängigkeit unter den „Gottesfürchtigen“. So konnte die Trennung beider Religionen allmählich und ohne Störung im ganzen (anders in den Einzelgemeinden!) vor sich gehen und wird zeitlich und örtlich ganz verschieden verlaufen sein. — Über die mannigfachen Beziehungen des Christentums zum Judentum noch in späterer Zeit vgl. Hönigke, 374 Anm.; Lukas 30, 12, 41, 67, 70 ff.

⁸⁸ Dann wird es verständlich, daß Lf. und Barnabas Juden einfach mit „sie, jene, die anderen“ bezeichnen, etwa mit einer Handbewegung.

⁸⁹ S.: Altercatio 60. — Bei der hier angenommenen Zweckbestimmung der gegen das Judentum gerichteten apologetischen Werke, zu denen also in hohem Maße auch die LfSchriften gehören, daß sie nämlich „ad usum der Heiden“ geschrieben seien, ist es wohl erklärlich, daß die „Widerlegungen so blaß, unhistorisch und theoretisierend bleiben, der Gegner nur ein gedachter“ scheint, wie S. a. a. O. 63, vgl. 78, bemerkt. Nimmt man

hinzu, daß es sich um wissenschaftlich orientierte Literatur-Werke eines literarischen Zeitalters handelt, so bleibt die Polemik gerade eines H. und Justin immer noch lebensvoll genug.

⁹⁰ Das bedeutet keinen unüberwindlichen Widerspruch, vielmehr kann gerade H. bei seiner hohen Auffassung vom A. T. und seiner Religion ihre starrköpfigen Vertreter verabscheuen.

⁹¹ Über die Bedeutung der jüdischen Diaspora vgl. D. 141: „Heidenjudenthüm“. Das Mischungsverhältnis von Christentum und Judentum darf als sehr variabel angenommen werden. Ewald: Geschichte des Volkes Israel IV^s 1868, 396—414, besonders 412 f.: Kontinuität der Entwicklung aus dem Judentum. Schürer III, 136—139: Tendenz der Entschränkung und Verfestigung des Judentums nebeneinander; 155: große Propaganda des Judentums; 157: Bedeutung der sittlichen Vorschriften; 162—165: Entschränkung; 172: verschiedene Grade in der Zugehörigkeit der „Gottesfürchtigen“ zur Synagoge. Boussuet 109 f.: die zweideutige Stellung der jüdischen Diaspora zum (Zeremonial- oder Moral?)Gefetze. S.: Mission I² 1906, 8—16: „Entschränkung“; besonders S. 11: „Die Bedeutung der Bücke, welche die jüdische Missionspredigt ließ“ für die christliche Mission; Dogmengeschichte I § 3, 3. 8 f.; § 7, 1 f.: Bedeutung des Judentums in der Entwicklung der Kirche; 166. Anm.: Trennung des Christentums vom Judentum. Hönnicke 29 ff. 40 f. 79 f. 85 ff. Möller: Lehrbuch der Kirchengeschichte I ²(v. Schubert) 102 ff.

⁹² Aber auch nur dieser Teil des Kräftesystems im Urchristentum soll hier berücksichtigt werden. Es bleibt unberücksichtigt das eigentliche Judentum (Hönnicke 18: die erste Definition), die Einwirkung des Hellenismus im weitesten Sinne, der Umstand, daß P. freilich tatsächlich nicht als Erster Mission im Gebiete des Hellenismus getrieben hat. Vgl. zum folgenden Hönnicke, Kap. IV, 240 ff. 370—375.

⁹³ Das scheint mir der Wahrheitsgehalt der durch Polemik und zu weitgehende Verallgemeinerung sonst übertriebenen Ausführungen von Bruno Bauer: Die AG., 1850, 122—125 zu sein. Zeller, 345, machte mich darauf aufmerksam, aber dieser wird von seinem Standpunkte aus Bauer nicht gerecht. — Das eigentümliche Verhältnis des P. zur jüdischen Nation mußte als Rudiment in der Entwicklung der christlichen Religion bald ganz verschwinden.

⁹⁴ S.: Altercatio 66. — Vgl. im übrigen zu diesem Abschnitte: Scheel: Zur Frage des Urchristentums und Katholizismus (Theologische Rundschau) 1911, 333 und 342 f.

⁹⁵ S. 2. 15, 101.

⁹⁶ Am ausführlichsten handelt über die Unedtheit dieser Stelle Schmiedel: Handkommentar II ¹² 1892 z. St. In Nr. 3 seines Exkurses setzt er die Interpolation mit dem Judentum in Beziehung. Die Stelle wird verteidigt von v. Dobschütz bei Meyer, 1910, und von Dibelius im Handbuch, 1911; vgl. dessen Beilagen Nr. 1—10 zu v. 15 b.

⁹⁷ Wenn P. so anfängt, Apostelfigur zu werden, so ist es nach S. 47 f. zu erwarten, daß diese sich auch weiter auswächst, wohl schon in der Tradition vor H., und so eine gewisse Parallele zum „Apostel“ Petrus entsteht.

⁹⁸ S. 1. 101 f.; Schmidt 31.

Theologische Werke

aus dem Verlage

der J. C. Hinrichs'schen Buchhandlung in Leipzig.

Das Abendmahl. Eine Untersuchung über die Anfänge der christlichen Religion. Von Dr. Franz Dibelius.

VIII u. 128 Seiten.

M. 4.50; geb. M. 5.5

Das Gebetsproblem im Anschluß an Schleiermacher Predigten u. Glaubenslehre neu gestellt und untersucht

Von Privatdoz. Lic. Fernand Ménégoz. VIII u. 66 S. M. 1.8

Die Geschichte Jesu und die Astrologie. Eine religionsgeschichtliche und chronologische Untersuchung zu der Erzählung von den Weisen aus dem Morgenlande. Von Professor D. Dr. Heinrich G. Voigt. Mit einer Zeichnung im Text und einer Tafel. VII u. 225 Seiten.

M. 5 —; geb. M. 6 —

Glaube und Unglaube in der Weltgeschichte. Ein Kommentar zu Augustins „de civitate dei“. Mit einem Exkurs: Fructio dei, ein Beitrag zur Geschichte der Theologie und der Mystik. Von Privatdozent Lic. Heinrich Scholz.

VIII u. 244 Seiten.

M. 5 —; geb. M. 6 —

Der christliche Gottesglaube in seinem Verhältnis zu heutigen Philosophie und Naturwissenschaft. Von

Professor Dr. Georg Wobbermin. Drittes Tausend mit Zusätzen und Nachträgen. VII u. 176 Seiten. M. 2.50; geb. M. 3.3

Grundprobleme der systematischen Theologie. I. Der Wahrheitsbeweis für die christliche Religion. II. Aufgabe und Methodik der evangelischen Dogmatik. Von Professor D. Dr. Gg. Wobbermin. 43 Seiten.

M. 1 —

Theologie und Metaphysik. Das Verhältnis der Theologie zu moderner Erkenntnistheorie und Psychologie. Von Professor D. Dr. Gg. Wobbermin. XII und 291 Seiten. M. 4.80; geb. M. 6 —

Die Vorbereitung des Pietismus in der reformierten Kirche der Niederlande bis zur labadistischen Krisis 1670

Von Professor Lic. Wilhelm Goeters.

VIII u. 300 Seiten.

M. 7 —; geb. M. 8 —

BS2655.J4 P5

Philippi, Fritz, b. 1869.
Paulus und das Judentum, nach den Brief

BS Philippi, Fritz, b.1869.
2655 Paulus und das Judentum, nach den Briefen und
J4 der Apostelgeschichte; nachgelassener Versuch
P5 von Fritz Philippi. Leipzig, Hinrichs, 1916.
68p. 22cm.

1. Paul, Saint, Apostle. 2. Christianity and
other religions--Judaism. 3. Bible. N.T.--
History of contemporary events, etc. I. Title.

